20世纪艺术文库·研究编

张岩 著

《山海经》与古代社会

文化艺術出版社

22.712
Z225

20纪艺术文库 · 研究编

张 岩 著

《山海经》与古代社会

考古所图书馆
Z0035788

文化艺术出版社

张岩，祖籍江苏阜宁，1954年出生于北京。现在北京市艺术研究所从事古文化研究工作。著有《图腾制与原始文明》（上海文艺出版社），撰有《简论汉代以来诗经学中的误解》等论文十余篇。

目　录

第一章　导言 …………………………………………… (1)
第一节　《山海经》:一部非常奇特的书 ……………… (1)
第二节　人类学与《山海经》等古文献 ……………… (3)
第三节　作者对《山海经》的认识过程 ……………… (6)
第四节　从小型和中型部落社会到大型原始文明 …… (10)
第五节　人类史轮廓中的本书研究方向 …………… (14)

第二章　背景知识:图腾制时代 …………………… (23)
第一节　近代原始民族的图腾文化 ………………… (23)
第二节　图腾文化与原始婚姻制度 ………………… (28)
第三节　图腾文化中的神权制度 …………………… (31)

第三章　《山经》动植物图腾的形态组合 ………… (36)
第一节　《山经》图腾组合的历史背景 …………… (36)
第二节　《山经》动植物图腾的形态分析 ………… (42)
(一)鸟兽鱼虫基本形态的分析 …………………… (42)
(二)鸟兽鱼虫局部形态的分析 …………………… (43)
(三)六种主要的局部情况 ………………………… (46)

(四)其它 …………………………………………………………… (51)
(五)从零散细碎到整齐划一 ……………………………………… (52)
(六)鸟兽鱼虫的类称 ……………………………………………… (55)
(七)图腾徽号的纳众归一 ………………………………………… (57)
(八)草与木的形态分析 …………………………………………… (60)
(九)草与木的类称 ………………………………………………… (61)

第四章 《山经》动植物图腾的其它介绍内容 ………… (62)
第一节 介绍内容的分类框架及其表格特征 ………… (62)
第二节 鸟兽鱼虫"鸣音"与图腾群体的仪式性叫喊 … (65)
第三节 原始时代的天象系统与吉凶观念 …………… (73)
第四节 食、味、药用和巫术等内容 …………………… (82)
第五节 "自为牝牡"和神事、神居等内容 ……………… (90)
第六节 《山经》动植物图腾研究小结 ………………… (94)

第五章 《山经》中的第二和第三类神 …………………… (99)
第一节 第二类神的内容分析 ………………………… (99)
第二节 第三类神的内容分析 ………………………… (103)
第三节 三类神的形态比较及其产生时序 …………… (105)

第六章 《山经》中的五岳布局 …………………………… (109)
第一节 对连山结构的简要分析 ……………………… (109)
第二节 原始时代的连水政权与连山政权 …………… (114)

第七章 五岳政权的产生背景 …………………………… (122)
第一节 《史记·五帝本纪》的史料问题 ……………… (122)
第二节 "昔天之初"的炎黄联盟 ……………………… (125)

第三节　昆仑之丘的百神祭所 …………………………… (132)
第四节　从黄帝到帝尧 ………………………………… (139)

第八章　五岳政权的创立与尧舜时的"洪水" ……… (144)
第一节　尧舜时期:五岳政权的创立 ………………… (144)
第二节　五岳结构的特征与功能 ……………………… (147)
第三节　山水之争 ……………………………………… (152)

第九章　从《山经》到《禹贡》(上) ………………………… (157)
第一节　治理"洪水"的总体情况 ……………………… (157)
(一)《禹贡》九州水路贡赋系统 …………………………… (157)
(二)禹连九水 ………………………………………………… (158)
(三)纳众归一的"四海" …………………………………… (159)
(四)禹导九山与舜的"车服以庸" ………………………… (160)
第二节　共工和相柳的早期水祭贡道系统 ………… (163)
(一)共工与"洪水"的关系 ………………………………… (163)
(二)共工神官的由来 ……………………………………… (165)
(三)相柳"臣"职 …………………………………………… (166)
第三节　"帝之息壤"与五色社土 ……………………… (170)
(一)《山经》结构的"残缺覆盖" …………………………… (170)
(二)尧舜杀鲧和流共工的原因 …………………………… (171)
(三)雏型期的五行四方社 ………………………………… (173)
(四)"帝之息壤"与五行四方社 …………………………… (177)

第十章　从《山经》到《禹贡》(中) ………………………… (180)
第一节　从鲧到禹 ……………………………………… (180)
第二节　禹以"帝之息壤"立社平水土 ………………… (183)
第三节　禹治九州和社木的使用 ……………………… (187)
第四节　禹的"任土作贡"和九州布局 ………………… (191)

第十一章　从《山经》到《禹贡》(下)　…………………… (195)
第一节　《禹贡》五服制度与《海经》布局　……………… (195)
第二节　《海经》四陬与天地时结构　…………………… (200)
第三节　禹“锡土姓”与社稷宗庙的政权格局　………… (203)
第四节　社稷、籍田礼与井田制　………………………… (208)
第五节　从“昔天之初”到“地平天成”　……………… (215)

第十二章　《山经》水系和土石金玉等内容　………… (224)
第一节　《山经》水系浅析　…………………………… (224)
第二节　土石金玉内容浅析　……………………………… (226)
第三节　《山经》中的其它类项　………………………… (231)

第十三章　远古时代的献神纳贡制度 ………………… (238)
第一节　《山经》山系尾文中的祠法内容　……………… (238)
第二节　朝聘之礼中的牢礼与出入积制度　…………… (242)
第三节　出入积制度与神权观念　……………………… (246)
(一)聘礼仪规与用玉情况　………………………………… (246)
(二)出入积制度与“岁事”　……………………………… (249)
(三)主国致积礼在春秋时的残留　……………………… (250)
第四节　磁山瘗祭遗址与天府制度　…………………… (252)
(一)磁山文化的瘗祭遗址　……………………………… (252)
(二)天府制度与府库系统　……………………………… (254)

第十四章　《山经》字数问题和分类框架……………… (258)
第一节　《山经》的字数问题　…………………………… (258)
第二节　《山经》文本的逻辑特征　……………………… (262)

第十五章 《海经》内容概况 …………………………… (266)
第一节 《海经》布局 ……………………………………… (266)
第二节 《海经》山水 ……………………………………… (269)
第三节 《海经》中的草木鸟兽鱼虫 ……………………… (271)
第四节 《海经》诸神 ……………………………………… (274)
第五节 《海经》与《逸周书·王会解》 …………………… (279)

第十六章 《海经》神形、神事浅析 ……………………… (285)
第一节 神主与神形 ……………………………………… (285)
(一)战争跳舞与神持兵器 ……………………………… (285)
(二)三代军礼中的“主车” ……………………………… (286)
(三)牧野之战的斩首仪式 ……………………………… (289)
(四)形天神的残形 ……………………………………… (290)
第二节 中央政权对方国间关系的管理 ………………… (292)
(一)有易杀王亥与亡国复国 …………………………… (292)
(二)王政中的方国间关系 ……………………………… (293)
(三)方国之间的盟约关系 ……………………………… (295)
第三节 孟涂神判法及夏王朝与巴人的关系 …………… (297)

第十七章 猎礼、射礼与《海经》内容 …………………… (301)
第一节 渔猎礼和采集礼 ………………………………… (301)
(一)渔猎采集礼的早期情况 …………………………… (301)
(二)献祭仪式中的杀物罪责 …………………………… (302)
(三)鹣鹣猎礼等中外祭俗 ……………………………… (305)
(四)《海经》中的相关内容 ……………………………… (307)
(五)我国古代的田猎礼 ………………………………… (310)
(六)田猎礼中的“争禽之讼” …………………………… (311)
第二节 射礼(上) ………………………………………… (314)
(一)射礼与杀牲的弓矢 ………………………………… (314)

(二)射礼与猎礼的关系 …… (315)
(三)射礼在祭典中的序宾功能 …… (317)
(四)投壶礼与射礼的关系 …… (318)
(五)西王母的“戴胜”与胜国的权力 …… (319)
(六)百神、百姓与百官 …… (321)
(七)兽侯与诸侯 …… (322)
(八)祭祀仪式中的“强饮强食” …… (325)
(九)《海经》中的四鸟和四兽 …… (326)
第三节 射礼(下) …… (327)
(一)“主皮”竞射与聘礼中的币物 …… (327)
(二)“四牡”礼车与《海经》乘兽 …… (328)
(三)弓矢的礼器功能 …… (330)
(四)彤弓与羿职 …… (332)
(五)射舞与射节 …… (334)
(六)争祭礼制:从均权到集权的过渡 …… (335)
(七)西周射礼的选贤功能 …… (339)
(八)民族风格:射礼中的竞争与揖让 …… (341)

第十八章 古文字专题及《山海经》内容 …… (345)
第一节 青铜礼器的功能与铭文内容 …… (345)
(一)食器类礼器的由来与功能 …… (345)
(二)祭祀用酒与酒器 …… (347)
(三)青铜礼器的传世期 …… (349)
(四)命器与命辞 …… (350)
第二节 人神之间的王者 …… (352)
第三节 手的象形与祭祀行为 …… (356)
第四节 目的象形与“视肉”和“监”权 …… (362)
第五节 金文中一句最多见的命辞 …… (368)
——子子孙孙永宝用
第六节 古汉语字符与音符的结合方式 …… (371)

第十九章　东非原始社会与《山海经》内容 ………… (375)
第一节　山祭与冢祭 ……………………………… (377)
第二节　血族的扩张:征服与册命 ………………… (381)
第三节　《海经》诸神谱系浅析 ……………………… (390)
第四节　起源神话浅析 ……………………………… (400)

结语:古代社会的三个阶段 ………………………… (408)
附录:参考书目 ……………………………………… (417)

第一章

导 言

第一节 《山海经》:一部非常奇特的书

就其内容而言,《山海经》可谓是古今中外的第一奇书。当这部先秦古籍流传到汉代,人们已经在很大程度上读不懂其中的许多内容了。《山海经》(30825字),包括了《五臧山经》(21265字)和《海经》(9560字)两个部分。《五臧山经》简称《山经》。《山海经》主要有两个奇特之处:一是书中讲述了许多怪物、怪神以及许多令人无从索解的“神话”;二是其行文异常规整洗炼,这规整中蕴含很高的“信息量”。后一个特点在《山经》中尤其鲜明,包括严整而明晰的总体框架,包括统一而细致的类项系统。前一个特点与希腊神话多少有些相似,但希腊神话又远远没有《山海经》这样规整和洗炼。

《汉书·艺文志》将《山海经》列为“形法家”之首,《隋书·经籍志》以下将其列为地理书,清《四库全书总目提要》称其为“小说最古者尔”。“形法家”本身便是一个含混不清的分类;《山海经》中确有一部分与“地理”相关的内容,但就其整体内容而言,地理书又远不是恰当的属性;将其称为“小说”,则无可无不可。近代以来,人们将《山海经》中的山川道里和土石金玉视为地理和矿产方面的内

容,但更多的学者还是将其作为文学形式的神话学素材来进行研究。①

从炎帝、黄帝,到唐尧、虞舜,《山海经》中讲述了许多远古时代的事情。对此,人们历来有两种主要的看法:一是信其为真,如在西汉刘秀的《上山海经表》中说:"《山海经》者,出于唐虞之际。"二是认其为伪,为虚妄怪诞之书,如司马迁在《史记·大宛传》中说:"至《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言之也。"司马迁此语并非无的放矢,因为当时的朝野正热衷于《山海经》中的怪物怪事。《上山海经表》:"孝武皇帝时尝有献异鸟者,食之百物,所不肎(肯)食。东方朔见之,言其鸟名,又言其所当食,如朔言。问朔何以知之,即《山海经》所出也。孝宣帝时,击磻石于上郡,陷得石室,其中有反缚盗械人。时臣秀父向为谏议大夫,言此贰负之臣也。诏问何以知之,亦以《山海经》对。其文曰:'贰负杀窫窳,帝乃梏之疏属之山,桎其右足,反缚两手。'上大惊。朝士由是多奇《山海经》者,文学大儒皆读学,以为奇可以考祯祥变怪之物,见远国异人之谣俗。"汉宣帝时司马迁亦或在世。与当时人们对《山海经》的这种读法相比较,司马迁以不知为不知的态度体现出其治史的审慎。

西汉末年"文学大儒"对《山海经》的"皆读学",与谶纬之风大盛于东汉似乎多少有些关系。严格地说,除了随文注释和缺少确定性依据的讨论之外,至今人们还未能对《山海经》展开过足以明确其性质的深入细致的基础研究。无论是"迷信"或不信《山海经》者,还是无所谓其真伪的近代以来的神话学研究者们,都还未进行过这方面的工作。因此,《山海经》一书的定性一直不明确。其成书年代,近代学者也只是提出一些尚无验证条件的猜测,大致在春秋晚期到西汉初期这二百余年的范围。

① 近代以来的《山海经》研究情况,可参阅中国《山海经》学术讨论会所编论文集《山海经新探》(四川省社会科学院出版社,1986年)。

导致这种情况的主要原因有两个：一是《山海经》的时代早已结束，时过境迁，人们失去了认识这部远古文献所必须具备的背景知识，也就是远古时代图腾制文化的有关知识。二是作为一种特定的陈述性文体，《山海经》这一认识对象本身有着一层可以说是相当坚硬的“逻辑外壳”；必须具备一种相应的解析方法，才有可能对其展开深入的正面研究。

第二节 人类学与《山海经》等古文献

近代以来，随着作为“西学”的文化人类学成果的输入，我国一些学者据此认为，《山海经》中的怪物、怪神似与原始时代的图腾文化有关。但是，这些见解的提出方式大多比较简单，证明不足。这种局面已持续半个多世纪。何星亮所著《中国图腾文化》（中国社会科学出版社，1992 年），较系统地收集了我国古代及近代少数民族中图腾文化的有关事实，初步证实在我国曾普遍存在图腾文化。这本书似可被视为我国学者对图腾制度进行基础研究的正式展开，不同于以往以介绍国外研究为主的著述。该书提出“《山海经》记载的众多神祇大概就是远古时代各地区的图腾神”的见解①。

西方文化人类学对图腾制的研究近几十年来渐趋停滞。西方学界对近代原始民族图腾制文化现象的观察与记录工作现已结束（因可观察的对象已经没有了），但对这部分素材进行的研究很不理想，或者说还是相当初步的。我在《图腾制与原始文明》一书（上海文艺出版社，1995 年）中已对此作过简要的说明。大致在 120 年前，英国民族学奠基人麦克伦南曾提出一个在学术史上有重要影响的“假设”：“我们要详细地解释一下图腾是什么，图腾通常的伴随物又是什么，表明它们在现存的部落人群中在多大程度上拥有

① 何星亮：《中国图腾文化》，43 页。

或近来一直拥有某种地位;我们将尽力阐明我们所说的图腾发展阶段中人类的心智状态。其次,我们要考察这样一种证据,它表明古代各民族在史前时期经历过图腾阶段,在人格神出现以前,曾以动物、植物,以及被视为动物的天体作为神祇……,我们还要考虑关于这些证据所曾提出过的种种解释。我们要得出的结论是,古代各民族经历过图腾阶段,这一假设符合于一个健全的假设所需要的一切条件。"①

此后,曾有一些非常优秀的西方学者在这个方面进行过全力的探索。这一探索最终停滞下来的主要原因有二,一是所使用的研究方法还没有成熟到足以搞清问题的水平,二是缺少关于"古代各民族经历过图腾阶段"的充分的古文献素材或者说是证据。当时这些学者所接触到的古文献素材,主要是印度次大陆以西到地中海沿岸这一地区的古代文献;由于这一地区诸古代文明在结束阶段都曾经历过非常剧烈的社会动荡和破坏性很强的文化断裂过程,所以高质量保存下来同时又有较高的可辨读性的早期文献相当匮乏。在上述两个原因中,后一原因更加突出:巧妇难为无米之炊。

与西方学者在这个方面的工作条件恰恰相反,对于近代以来的我国学者来说,我们拥有诸多部被高质量保留下来同时又具有良好可辨读性的古代文献,如《山海经》、《诗经》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《周易》、《逸周书》(此书中有一部分晚近补入的内容)乃至略晚一些的大小戴《礼记》、《左传》、《国语》等等。这些古文献的内容非常丰富,其中的早期内容可以与小型部落社会阶段的图腾制文化构成比较直接的衔接关系,这些古文献为我们提供了足以对古代社会历程展开正面研究的良好的素材条件。

但是,我国古文献本身又存在一些固有的问题。一方面,包括

① 埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》,上海人民出版社,1988年,第98页。

《山海经》在内的这些古文献有着良好的可辨读性，是指其中绝大多数文字的字义都是有条件被读懂的；另一方面，这些古文献中许多内容的文义却被秦汉以来的经学家们不同程度地搞错了。搞错的方式包括两种情况。一是由于时过境迁而失去了正确解读这些古文献的知识条件，因此出现了相当一部分没有条件提出但却被强行提出的经学注解；二是"疑古之风"带来的不良后果，宋代以来的经学研究中多有热衷于"揭露"伪书者，将相当一部分重要古文献"证明"为"伪书"。

前一种情况，使古文献的错误解读被遮蔽于长期形成的结构性学术常识之中。后一种情况，则否定了很大一部分古文献的史料价值，即否定了这一部分古文献作为古代史研究的"正式的"研究对象的"资格"。在以往的《山海经》研究中，上述两种情况同时存在。近代研究者将《山海经》的产生年代划定在战国秦汉之间，这一时段也正是近代疑古者废弃史料的"公用废料场"。

今人李学勤先生提出要"走出疑古时代"，这一见解正成为我国古代史研究中一个重要的思潮。其学术依据是近年来的金文研究表明，《周礼》中的职官制度并非向壁虚构。据说，在新近出土的"简帛佚籍"中还有一些没有发表的材料，据说，这些材料可以直接证实一些早已被"公认"为"伪书"的古文献并不伪，可以使一些"冤假错案"得到"平反昭雪"。[①] 果真如此，似乎很有必要对此作些认真的"反思"：是文化的问题？还是学术的问题？导致"冤案"成为"铁案"并且得到"公认"，这本身便说明了在传统学术的研究方法上存在着极大的缺陷。从"旧疑古派"到"新疑古派"，构成了我国学术史上持续时间最长的一场"运动"。那么，又是什么原因导致宋代以来出现了如此众多"生猛"的"判官"呢？又是什么原因导致了这样一个持续千年富于攻击性的"判官情结"呢？

---

① 参阅葛兆光：《古代中国还有多少奥秘》，《读书》1995年第11期。

从上述意义上说，在“西学”的文化人类学和“中学”的古文献研究中，各自存在着某种僵局或困境。在这种情况下，当近代以来文化人类学“西学东渐”进入我国的时候，便出现了一个可以在两个方向上打破僵局和摆脱困境的“机会”。对于西方的文化人类学来说，中国高质量保存下来的古文献可以为停滞已久的关于“图腾阶段”的探索提供足以重新展开研究并有可能最终解决问题的素材条件。比如，列维－斯特劳斯等一些学者对这个研究方向的否定，是文化人类学这方面探求停滞下来的主要原因之一；其否定的主要理由之一，是指出在中国等大型古代文明的早期不存在图腾文化，即所谓“图腾空白”。在这个问题上，何星亮所著《中国图腾文化》已经作出极有分量的否定性回应。对于中国文化来说，西方的文化人类学成果则为我们民族提供了解决文化痼疾的条件。从总体上说，这又是人类“复识”其自身早期文明历程的同一个问题的两个方面。

半个多世纪以来，我国社会科学大多数领域的工作方式，是从“西学”中“拿来”理论、观点和方法对中国的素材进行处理。在我国古史及古文化研究的诸学科中，除在旧学方面的继承成分外，大体上也是这种情况。当然，这无论如何比文化上的闭关自守要好得多。只是由于我国古代史及相关学科的研究过于被动地依赖“西学”的既有成果，而这些既有成果又远未达到只要拿来操作一下便可以解决问题的水平，这似乎成为了导致一个本应开始的过程被延误下来的重要原因之一。

第三节　作者对《山海经》的认识过程

我对《山海经》的认识，曾有过一个“学而知之”的过程。十几年前初读此书，颇惊异于其内容的“闳诞迂夸”，当时的想法与司马迁比较接近，“余不敢言之也”。又过了几年，当我对原始社会的图

腾制度有了比较深入的了解以后,逐渐感到这本书中的许多内容均与图腾制度有关,其成书的年代很可能比以往所认为的要早得多。

比如,《山海经》中的鸟兽鱼虫很像是在近代原始民族中多有所见的群体图腾;这些鸟兽鱼虫怪异的形态及其拼合方式,在较大型原始文明的文化遗存中也是比较多见的;这些鸟兽鱼虫的"鸣音",似与图腾制社会中较多见的仪式性叫喊有关;《山海经》中的一些神话,也可以在近代原始民族的图腾起源神话中找到许多与之雷同的现象;一些鸟兽鱼虫的"自为牝牡",很像是指在近代原始民族仍很多见的图腾制群体的原始婚姻制度,也就是所谓"内婚制"所指的一个原始群体作为独立内婚单元的通婚方式。

又如,在一些近代原始民族中,以"图腾圣地"作为图腾制群体的文化中心、祭神圣地以及雏型期的政权中心的现象是很多见的。在近代原始民族的祭祀地类型中,依山设祭、临水设祭和依祖先坟墓设祭的现象都很普遍。还有一些由若干个祭祀地点组合而成的原始群体和政权的结构。比如由几个山祭地点或几个水祭地点所构成的"连山政权"或"连水政权"。从这个认识角度来看,《山经》所记录的对象很可能是一个远古时代大规模连山和连水的政权结构。

要之,在《山经》中陈述了一个相当规整的系统或者说是结构。在其组合成分中,以山与山的相连构成主要的布局结构,以水与水的相连构成仅次于前者的第二个结构;此外,《山经》中一些重要的山祭地点同时也被称为"冢",也就是坟冢。因此,更加完整地说,《山经》的记录对象很可能是一个以连山为主的山、水和坟冢的祭祀地及政权的复合结构。在《山经》所记 26 个"山系"的"尾文"当中,很明确地讲述了这是一个祭祀地的结构;在每一个"山系"关于诸神祠法的内容当中,又体现出了山系的"首山"与其所属诸山之间的主从祭关系。上下级政权之间的主从祭关系,是原始时代"神

权政治"的基本特征之一。

当越来越多的"很像"和"雷同"积累到一定数量的时候，我便形成了一个日益明确的判断：《山海经》是一部产生年代很早的远古文献，《山经》的记录对象是华夏文明早期阶段的政权结构。在我国的古文献中，另有一些与《山海经》成书年代比较接近的篇章，如《诗经》国风部分的一些远古祭歌，《尚书》中的《尧典》、《舜典》、《禹贡》等重要篇章。当我在《山海经》与这些古文献之间进行了更加深入的比较研究之后，我的上述判断便最终被确定下来。

《山经》存在着一组复杂而精致的分类系统，其外在的规整性，也就是连山布局的规整性较易识别；但是，有关鸟兽鱼虫草木土石金玉等一系列细节内容在分类方面的规整性，则有较高的识别难度。这种情况，也就是前面所讲《山经》这一认识对象有着一层比较坚硬的"逻辑外壳"。

在我反复阅读《山海经》的过程中，逐渐察觉到《山经》鸟兽鱼虫等内容中存在着一些彼此相同或相关的介绍方式，如在有介绍文字的 193 种鸟兽鱼虫中，关于"鸣音"的介绍内容共出现 90 多次，"见则"为吉兆（如"见则天下安宁"、"见则其国大穰"等）和为凶兆（如"见则天下大旱"、"见则其国大疫"、"见则有大兵"等）的内容共出现 50 余次。我尝试着将这 193 种鸟兽鱼虫的全部内容逐条辑录下来。当这一部分散见于《山经》中的内容被集中到一起的时候，其内容的分类化特征便更加明显了。于是，我根据这一线索将这些内容作了进一步的分类辑录。这一次辑录的结果，终于使我非常直观地看到这一部分内容在陈述方式上的分类化和表格化特征。

也就是说，《山经》这部分内容并不是随便写出来的；在这部分内容的背后，有着一个预先设计好的类项划分系统；而在这部古文献的具体陈述过程中，一直严格遵循着预先设计好的类项在进行填写。比如，在《山经》的所有 251 种有介绍内容的鸟（56 种）、兽

(89种)、鱼(37种)、虫(11种)、草(30种)、木(28种)当中,一共只有18个表格化的类项,其中比较大的类项只有8个。这种情况,与我们今天的人所设计和填写某些表格的情况极为相似。这一现象表明,以往认为《山海经》是由诸多作者在一个较长时间里连缀而成的说法是无法成立的,至少《山经》并非如此。

在这个基础上,我进而对《山经》的全部内容进行了一次力求分到不可以再分的系统性和类项性的分析。这一次分析的结果,终于非常直观地展现了《山经》内容的逻辑特征:由类项统摄细节,由不同层级的相关类项构成系统,由众多的"子系统"构成山、水、神、物等几个主要的系统,并由此构成一个主次分明的复合系统。这便是《山经》"文本"具有高度复杂性和规整性的逻辑结构。

上面所讲的分析,是以一个区分类项的索引工作为基础的。为了保证类项划分的客观性和准确性,我在索引方面下了很大功夫,力图实现这样一个效果,即今后任何人想要为《山经》的内容再进行一次分类和索引的工作,他或能在准确和细致方面更加精良,但索引的总体框架应不会有很大的变动。我的治学能力并不很高,这样讲也并不是出于自负,我只是想在这里强调,对于我国古文献的研究,应当以不带任何"主观色彩"的类项索引为基础,索引应当最大限度地吻合于索引对象的"原貌",并具备(索引与索引对象之间)索引质量方面的可验证性,而索引的质量应是决定任何进一步研究的质量的基础。

一方面,《山经》内容的逻辑特征有很高的识别难度;另一方面,也正是由于其内容高度的逻辑规整性,因而一旦在相应的细致和准确程度上找到可以有效解析其内容的方法,便可以由此而豁然睹见其精致而严整的自在特征,便可以在严格分类的基础上去展开更加深入的比较研究。这种解析方法的获得,是我着手写作这本书的重要起点之一。在本书很大一部分章节的后面,均附录了作为该章节研究素材的分类索引。这些索引合在一起,可以构

成《山海经》的一个完整的分类索引。

第四节 从小型和中型部落社会到大型原始文明

我动手写作这本书的另一个重要起点，是对原始社会图腾制度的比较深入的认识。在拙书《图腾制与原始文明》中，已经简要介绍了这一认识过程的基本内容、主要方法和初步结论。通过对既往相关学科研究成果的学习和借鉴，我在该书中尝试了一种力求使之具有更高分析功能和整体性的认识方式。这种认识方式与上面所说的索引功夫比较接近，即也是将认识对象的本位性放在首要的位置，并且力求认识的客观性和准确性。

当欧洲人开始全球性的殖民扩张之初，地球上大致有一半左右的地区处在原始社会或者说是“古代社会”的阶段。这些“近代的古代民族”或者说是“近代原始民族”的主要分布地区是：欧亚大陆的东北部地区以及一些边边角角的闭塞之地，南部的半个非洲，澳洲大陆及太平洋上一些大大小小的岛屿，南北美洲的大部分地区。在欧洲人向上述很大一部分地区的移民进程中，当地原始民族的社会文化和生存方式遭到了迅速而彻底的破坏。与这一进程相始终，从早期的商人、旅行家、传教士到晚期的人类学家，为我们观察和记录下了这些原始民族的一些人种志或者说是民族志材料。

以这些材料为基础，早期人类学家开始了一个试图重建人类文明史序列化进程的工作。这些西方学者本身是早已不“原始”的社会的成员，他们的基本思路是，将近代原始民族的社会文化形态作为自己文化系统古代部分的“再现”或者说是“重演”，以此来填补本文化系统的“史前史”空白，并且在二者之间寻求具体的衔接关系以及一个由低级向高级的社会演化历程。拉布克的《文明的起源和人的原始状态》(1870 年)，泰勒的《原始文化》(1871 年)，麦

克伦南的《原始婚姻》(1865年)及其后关于"图腾阶段"的论述,摩尔根的《古代社会》(1877年),史密斯的《阿拉伯人中和旧约里的动物崇拜与动物部落》(1880年)、《闪米特人的宗教》(1894年)、弗雷泽的《金枝》(1890年)、《图腾观与外婚制》(1910年)等等,这些早期的人类学著述均与上述"进化论思路"有一定关系。

在不"原始"民族的民间礼俗中,存在着许多原始时代的文化残迹;将这一部分事实与近代原始民族的相关现象进行比较,是确定二者之间衔接部位与衔接关系的一个重要认识途径。泰勒关于"文化遗存物"的见解,奠定了这项研究的基础。麦克伦南关于"图腾阶段"的"假设",更加具体地接触到了衔接的部位与衔接的关系。史密斯和弗雷泽的工作与泰勒的见解和麦克伦南的假设有着比较直接的关系,史密斯具体考察了"图腾阶段"在古文献所述闪族人的古代社会中的残留情况,上述衔接关系在弗雷泽的研究中已经成为贯穿始终的基本思路之一。摩尔根的主要考察方向是原始婚姻、社会组织和政治制度,在他的研究中更加典型地体现了"进化论思路",他的主要研究对象是近代原始民族的民族志和地中海沿岸的古文献。由于前已述及的原因(本书第4页),由于在这一进程中存在着太多的"迂回"和"曲折",在不同的对接部位上存在着太多的"交错"和"皱褶",在不同的对接关系上存在着太多的"变易"、"粘连"和含混不清之处,这就导致了西方学界未能顺利地将这种"对接关系"调理清楚;并且在本世纪的二三十年代左右,大部分人类学家已经放弃了这种被认为是过于"乐观主义"的"进化论学派"大尺度综合的研究方向。

前已述及,在我国的古文献中有相当一部分内容可以"沟通"上面所说的对接关系,其中这方面内容最集中的古文献是《诗经》和《山海经》。在《诗经》的国风部分,有一些产生年代比以往所认为的要早得多的远古祭歌。在近代原始民族的一些杀祭仪式中仍然可以看到一些与《诗经》中的远古祭歌极为接近的祭祀观念和仪

式"情节"。对于二者之间这种相似性关系的"发现",是引导我对古代社会展开深入认识的一个重要契机。

简单来说,古代社会文明进程的重要标志之一,是原始文化共同体的"聚合"规模。从这个意义上,可将古代社会历程分为三个彼此衔接的段落,即小型部落社会,中型部落社会和大型原始文明。由于诸多的原因,导致人类文明进程的不平衡现象。到了近代,一些地区的大型原始文明阶段早已结束,另一些地区则仍然停留在中小型部落社会阶段。一些地区的中小型部落社会仍保留着比较完整的"原初形态",而另一些则发生了由诸多原因所造成的"原初形态"不同程度的"变易",并且"变易"后的形态又是各有不同的。比如,在我国近现代仍然比较"原始"的少数民族中,一方面仍然存在着许多"原初形态"的"残留物",另一方面由于与汉族的长期交往,在"残留物"中同时夹杂了相当一部分"变易"的成分。这就导致了认识对象的高度复杂性,在"本"与"化"的成分并存的情况下,便出现了考察"何本何化"的困难。

于是,确定认识对象的素材范围以及素材的类型和性质也就成为具有重要意义的基础性认识步骤。下面是我在这个方面尝试性的划分方式:1. 近代原始民族的有关事实材料(从中小型部落社会到规模较大的原始文明);2. 我国传世古文献中的古史内容(大型原始文明的社会文化形态及其形成、演化和消亡的历程);3. 从地中海沿岸到印度河流域的早期文献(主要指传世古文献,与我国古文献的性质相近,但记录的时间相对晚些,内容也相对零散一些);4."旧大陆"范围内的晚期民间礼俗(原始文明结束之后其社会文化形态最重要的遗存方式之一);5. 世界各地原始社会阶段的遗址、遗物;6. 考古学所获远古时代的"死文字"材料(包括纸草书、泥版书等,我国的金文和甲骨文也在一定程度上具有这种性质)。

在上面这个素材范围中,交错性地包容了社会科学中很大一

部分学科的研究领域。从这个认识方向上看,在这些学科之间似乎存在着比以往所认为的要远为紧凑的协作关系。这个尝试性划分的目的,是为了使一个规模庞大的认识对象的基本轮廓能够更加清楚地呈现出来,是为了在不同素材之间去寻求和确认一些更加明确而稳定的平行关系和对应关系。在以往的相关学科中,这样一个认识框架的雏型已经存在,只是还没有形成一个成熟而稳定的素材分类的系统。比如,以往我国一些学者认为,在《山海经》与图腾文化之间存在着可以进行比较的关系。但这种判断方式还属于比较简单的类比,甚至还没有超越100年前罗伯逊·史密斯在《阿拉伯人中和旧约里的动物崇拜与动物部落》和《闪米特人的宗教》中的判断方式和类比水平。

为了在这个基础上再向前走一步,我一直在寻求和证明着不同类型素材之间的可比性关系及其更加准确的比较分寸。比如,在《图》一书中,我已经归纳了小型部落社会阶段图腾制文化的一系列基本内容,如图腾制群体的社会结构、婚姻制度、图腾观念、图腾祭典、图腾圣地、成年礼教育制度、起源神话等等,并且初步考察了这样"一组"图腾制文化现象(即以往研究者所说的"图腾现象丛")的伴生关系、社会功能、产生情况及其在近代原始民族中的普遍性存在。在这种情况下,当本书将近代原始民族的图腾制文化现象与《山海经》中的相关内容进行比较的时候,二者之间在诸多方面的对应与吻合关系便可以更加明确地凸现出来。与以往简单类比的不同之处在于,在两种类型的材料进行类比之前都已经过了更加具体的分类,都已经成为类项化和系统化的内容。在两个类项化的系统之间进行比较,便可以明确地提高比较和证明的质量。同时,这样的认识方式似乎也具有更高的可验证性。要之,至少在目前已有的人类经验中,确定认识对象的素材范围、对素材进行分类以及判别类与类之间的关系等等是人类认识各种事物的一些基本方法和可靠途径。

第五节　人类史轮廓中的本书研究方向

“历史学家”的“位置”总是在“现在”，“历史”则是指那些“已经过去的事情”。虽然目前关于历史的“哲学”已经相当“花哨”，但是，在这些“过去的事情”曾经“客观”发生过这一点上，似乎并不存在争议。我们了解这些“过去的事情”要通过“素材”，而素材在大多数情况下总是不完整和不连贯的。愈是扩大历史认知的时空范围，认识素材的不完整和不连贯的“缺点”便愈加明显。于是，在历史学家描述历史时，尤其是在描述大尺度长时段的历史时，似乎经常要面对捉襟见肘的尴尬。在这种困境中的历史学家们也因此而经常诘问彼此的“真实”。

关于历史学中的“真实”，似乎可以这样来表述，即我们对那些曾客观发生过的事情的准确描述，准确的程度等同于真实的程度。因此，“历史学”是“历史”的一面镜子，客观的事实最终决定和支配着真实的历史描述。从这个意义上说，人类对于往事的认知以及作为认知结果的“描述”具有很大的被动性。或者说，历史学家的全部主动性和创造性最终是为了有效地实现上述意义上的被动描述。

那么，什么样的认识方式才能够有效地把握住“真实的历史”呢？首先，应有一个整体性的认识视野，这个视野的空间范围应是全球性的，时间范围应是从人类结束了“作为动物的人”的那个时代直到“现在”。这个视野的时空范围虽然极为庞大，但它毕竟是一个有明确边限的认识对象。似乎只有在这种情况下，才能够有效地保证认识过程的开放性。其次，以素材为本位，通过分析和归纳来“辨认”人类历史的宏观轮廓，来区分历史现象中的主次关系以及辨认历史“表象”之下的因果关系和因果序列中的主次关系。在历史学的讨论中，“价值判断”是一种经常出现的成分，但上述认

识过程则主要是由“事实判断”来展开和推进的。

上述“时空范围”与历史学中“世界史”的时空范围基本一致。世界史的传统分期方式是:“古代史”、“中世纪史”和“近现代史”,这种历史分期方法是欧洲史分期方法的“放大”。以这种分期方法来划分欧洲的历史,是否合理已经存在着争议。将世界史全部放进这个“三部曲”的框架中,则存在着明显的牵强之处。在斯本格勒的基础上,汤因比创造性地提出了一种“文明形态史观”。他在6000年来的人类史中大致总结出26个文明社会,算上“流产的”文明,其数量达到30多个。他将这些“文明”作为历史研究的“单位”,并在先后和继承的关系上划分了这些文明的代别:第一代文明产生于原始社会的基础上,第二和第三代文明间则以“统一教会”为“媒介”构成母子关系。他认为,文明社会的基本结构是由政治、经济、文化这三个历史剖面组成,其中文化是更加重要的历史成分。已有许多学者指出,在汤因比的研究中存在着许多很难进行验证的“思辨成分”。但是,以“文明”作为历史研究的“单位”,这个起点本身是有一定的实证依据的;考察“文明”的历程和诸“文明”间的关系这种研究方式,已经初步接触到了人类历史的宏观轮廓。

在雅斯贝斯的历史概括中,将人类的历史划分为四个基本阶段,即:史前时代、古代文明、轴心时代和科技时代。如果在雅斯贝斯和汤因比的两种世界史框架之间进行适当的“中和”,似乎可以得到一个更加合理的“模式”,至少比传统世界史分期法的“三部曲”的合理性更高一些。在上述三种分期法当中,其靠前的部分是比较一致的。“三部曲”的“古代史”中,包含了汤因比的原始社会的第一代文明,同时也可以包含雅斯贝斯的前三个阶段。在包含了“史前史”的“古代史”中,我们可以看到泰勒和摩尔根的蒙昧、野蛮、文明的三阶段划分以及近些年来人类学的游群、部落、酋邦(酋长制)、国家的划分方式。后两种划分方式的主要认识对象是“古

代社会”，是“文明”的起源。在人类学和史前考古学出现以后，大大扩展了历史学的认识视野；其结果之一，是在“古代史”的前端接上了一个“史前史”的部分，和一个文明起源的主题。

在史前史的研究中，城市的出现是国家形成的一个重要标志，而国家的形成过程也就是文明起源的过程。在古代文明的形成过程中，一般都伴随了文字的出现。因此，在古代文明的认识素材中包含了古文献素材。在古代文明的早期阶段，越是向前，古文字的可解读性越低，古文献的史料也越加匮乏；因此，“史前国家”的形成过程主要是人类学和史前考古学[1]的认识对象。由于考古学可以获得具有更高“直观性”的“物证”素材，所以史前考古学是对“史前国家”进行研究的“主角”。至少目前如此。

从人类文明既往历程的总体轮廓上看，大致存在着这样一个动态的景观：在旧石器时代中期结束以前，人类已经完成了对“旧大陆”大部分地区的“生存占位”，这是一种地广人稀的不均匀分布，生存条件越好，分布密度越高。在旧石器时代的晚期，人类一方面继续在旧大陆扩展其生存的空间，另一方面进入“新大陆”（澳洲、南北美洲）并展开其分布的范围（包括在一系列岛屿上的分布）。在旧石器时代的中期，人类一面在扩大分布范围，一面在一些地区相继创造出最初的“文化”。大致在 1.5 万年前的中石器时代，人类已经较普遍地进入了小型部落社会的阶段。这样的部落一般是由十个左右图腾氏族构成，一般存在着部落、胞族、氏族这样三个层级的社会组织。在大致开始于一万年前的新石器时代，大部分地区的人类开始相继掌握了农业种植。这个阶段出现了更大规模的社会组织，即部落联盟。7000 年前到 5000 年前左右，在地中海沿岸，以及由此向东从两河流域通过伊朗高原到印度河与恒河流域，再向东到黄河与长江之间，在这片“旧大陆”的带状地区

① 在美国的学科划分方式中，考古学是文化人类学的一个分支。

内,出现了若干个高度发达的原始文明。这个带状地区大致处在北回归线(北纬23°26′)和北纬45°线之间,由此我们可以看到气候对“文明”的影响。

这些大型原始文明形成之后的主要特征之一,是出现了有一定疆域范围的政权实体。它们有着一个或长或短相对稳定的存在期,然后,又在比较剧烈的社会动荡中相继瓦解。在它们瓦解的废墟上,构成了一个新的相对稳定的世界格局。这个新旧交替的过程正是雅斯贝斯的“轴心时代”,这个时代对其后的“历史”发生了多方面的巨大影响。在“轴心时代”,诸大型原始文明的本土地区相继进入不“原始”的阶段,并且通过武力的征服和文化的影响使其外围更大的地区进入不“原始”的阶段。在“轴心时代”结束以后,这一进程一直在持续,直到北非和欧亚大陆的大部分地区相继进入不“原始”的阶段。

“轴心时代”在文化方面具有承前启后的作用,一方面是对既往文明成就的继承和总结,另一方面是在其基础上创造新的文明成就。雅斯贝斯认为,以公元前500年为中心,在公元前800年到公元前200年间所发生的精神过程奠定了此后人类精神的基础,故可将其称为“轴心时代”。这一时期在世界范围内发生了一系列不平常的历史事件:“在中国,孔子和老子非常活跃,中国所有的哲学流派,包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。和中国一样,印度出现了《奥义书》和佛陀,探究了从怀疑主义、唯物主义,到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点,认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦,从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二,先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云,其中有荷马、哲学家巴门尼德、特拉克利特和柏拉图,许多悲剧作者,以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内,这些名字所包含的一切,几乎同时在中国、印度和西方这三

个互不知晓的地区发展起来。”①

雅斯贝斯的三个“轴心地区”与古代文明直接衔接，中国作为“轴心地区”的文化基础是华夏原始文明，印度作为“轴心地区”的基础是雅利安印度河文化，第三个“轴心地区”则包含了一组古代文明，即古埃及文明，美索不达米亚文明以及规模略小一些的希腊文明、罗马文明和希伯来文明等等。“轴心时代”以后的历史我们大体上是比较清楚的，“轴心时代”对其后历史走向的巨大影响也是相当明显的。罗马人的征服、希伯来人的宗教和希腊人的思想及学术成就构成西欧地区中世纪历史的基本格局，西方的“文艺复兴”以复兴希腊的文明成就为其基础，西方科学和技术的高速发展以及工业化时代的到来则以“文艺复兴”为基础。

罗马帝国的西欧部分是上述西欧地区的前身，在中世纪以及中世纪以后，“西方”这一地区概念一直在以不同的方式向外扩展。这个过程首先发生于旧大陆的内部，如北欧和东欧不同程度的“西方化”等等；接着便是以航海术和相对精良的兵器为基础的全球性扩张。西方人第一次发现了“新大陆”，人类第二次进入了澳大利亚和南北美洲。这些地区的原有居民还停留在相当原始的阶段，中美洲曾出现过规模较大的原始文明，但这里似乎没有出现“轴心时代”，这一地区也没有因此而进入不“原始”的阶段。这些地区地广人稀的原始民族是如此的不堪一击，以至“西方”入侵者对付本地人所付出的代价远不如入侵者之间的冲突所造成的损失。在一定程度上西方化了的俄国对东北亚广阔地区的扩展，似乎也应被视为上述进程的一个组成部分。

当这种全球性的扩张接近尾声的时候，古老的中华帝国逐渐感受到了来自“西方”的压力。随着压力的增加，随着民族的生存终于受到非常实际的威胁，背负着沉重文化传统的中国人开始对

① 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第3页。

此作出反应。反应的焦点之一,便是“中学”与“西学”的结合方式。到了今天,中国已经成为一个强大的国家,世界的格局也已经发生了根本的改变,全球一体化的人类文明进程正在推动着地区性和民族性文化的进一步融合。我们怎样面对我们民族的文化,这个百余年来的老问题似乎仍然缠绕着中国的知识分子。只是,思考这个问题的背景情况已经完全不一样了。我们已经不需要被迫地作出迅速的反应,已经不需要仓促而激烈地进行非此即彼的选择和“表态”。我们已经获得了可以从容不迫地进行文化“反思”的条件,我们有条件更加冷静和客观地面对传统。

当我们面对传统,也就是在很大的程度上直接面对着孔子的儒家学说;当我们面对着儒家学说,也就是在很大的程度上直接面对着夏商周三代原始王朝的礼乐文化和礼乐制度。我们可以看到这样一些明确的事实:作为“前轴心时代”的中国古代文明的文化和制度,在极大的程度上影响着、规范着和制约着所谓“轴心时代”先秦诸子的思想和思路;以先秦乃至汉初的诸子为媒介,华夏原始文明的文化和制度又在极大的程度上笼罩着从汉代到清代的中国的社会和文化的基本形态及其演化方式。与另外两个“轴心地区”相比较,中国的上述情况要远为突出。因此,当说到“传统转化”的时候,我们可以清楚地感受到这个话题是如此沉重,它强制我们直接面对5000年的中国文明史,迫使我们必须要在充分了解传统的基础上去寻求稳健的和创造性的“传统转化”的方向。

本书的研究是为深入了解“传统”的根基,在上述人类史的轮廓当中,本书的研究对象是三个“轴心地区”之一的“前轴心时代”,也就是中国古代文明的起源情况及其存在期内的社会文化形态。在本书关于人类古代文明历程的研究当中,三个“轴心地区”的“前轴心时代”的每一个古代文明之间存在着很大程度上的同类和同步的关系。在目前相关学科的研究当中,古代文明的起源或者说是史前国家的形成仍然是一个在很大程度上没有被搞清楚并且有

着很高认识难度的重要课题。在我国从经学到国学的传统学术当中，同样也存在着与这一课题相关的一些认识方面的“僵局”。本书将尝试着进行一些改观这种局面的探寻。

作者按：由于本书篇幅上的问题，前面谈到的索引部分(12万余字)只好“割爱”。为使读者对这部分内容有一个大致的了解，兹将索引的目录及其所附章节介绍如下。

一、《山经》鸟兽鱼虫草木的内容辑录

(附在第二章后面)

1. 有介绍文字的鸟
2. 有介绍文字的兽
3. 有介绍文字的鱼
4. 有介绍文字的虫
5. 有介绍文字的草
6. 有介绍文字的木
7. 没有介绍文字的鸟兽鱼虫草木

二、《山经》动植物图腾的形态内容

(附于第三章第一节后面)

1. 鸟的形态内容
2. 兽的形态内容
3. 鱼的形态内容
4. 虫的形态内容
5. 草的形态内容
6. 木的形态内容

三、《山经》第二类神的内容辑录

(附于第五章第一节后面)

四、《山经》第三类神的内容辑录

(附于第五章第三节后面)

五、《山经》连山结构的内容辑录

（附于第六章第一节后面）

1. 南山经　　4. 东山经

2. 西山经　　5. 中山经

3. 北山经

六、《山经》水系内容辑录

（附于第十二章第一节后面）

1. 水系内容　　2. 水系内容的素材分析

七、《山经》土石金玉的内容辑录

（附于第十二章第二节后面）

1. 土石金玉的内容

2. 土石金玉的素材分析

八、《山经》其它类项的内容辑录

（附于第十二章第三节后面）

1. 其它类项的内容

2. 其它类项的素材分析

九、山系尾文祠法内容辑录

（附于第十三章第一节后面）

1. 山系尾文中的诸神祠法

2. 尾文中祠法内容的素材分析

十、《海经》布局的内容辑录

（附于第十五章第一节后面）

1. 海外四经　　3. 大荒四经

2. 海内四经　　4. 海内经前半部分

十一、《海经》诸神的内容辑录

（附于第十五章第二节后面）

1. 海外四经诸神　　3. 大荒四经诸神

2. 海内四经诸神　　4. 海内经诸神

十二、《海经》中山和水的内容辑录

（附于第十五章第二节后面）

1.《海经》中的山　　2.《海经》中的水
十三、《海经》草木鸟兽鱼虫内容辑录
(附于第十五章第三节后面)
1.《海经》中的草木
2.《海经》中的鸟兽鱼虫
十四、《海经》诸神的素材分类
(附于第十五章第四节后面)
1. 诸神形态
2. 诸神的食、使、乘、寿等内容
3. 群帝葬所及“爰有”诸物
4. 诸神谱系及起源神话

第二章

背景知识:图腾制时代

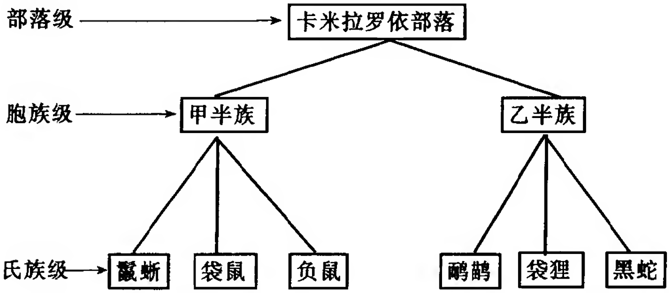
第一节　近代原始民族的图腾文化

上一章已经谈到,在欧洲人开始大规模的殖民扩张之初,近代原始民族的分布范围大致占了地球上有人居住地区的一半左右。在这些近代原始民族中,以动植物作为群体图腾徽号的现象是比较普遍的。对于了解《山海经》中鸟兽鱼虫草木在社会文化方面的含义及其产生背景来说,近代原始民族的有关民族志材料提供了比较丰富并且极为重要的认识依据。

当然,有相当一部分地区的此类原始社会现象已经属于比较晚期的"残迹",已经在其长久的存在期内发生了多种原因和多种方式的形态改变。相对来说,澳大利亚和北美地区的近代原始民族尚处于比较早期的原始社会发展阶段,并且尚保留着一些比较典型的图腾制时代的社会结构和文化形态。

澳大利亚卡米拉罗依部落的社会组织是由两个胞族(亦称半族)和六个氏族所构成,下面是这个部落社会组织的三级划分情况。①

① 摩尔根:《古代社会》,商务印书馆,1977年,第49页。



澳大利亚原始民族是我们在近代可以直接观察到的一部分最原始的人类成员。在欧洲人到达之初，这块大陆上大致分布着500个左右的“部落区”。这些彼此独立的原始部落在社会结构和氏族称谓方式上，均与卡米拉罗依部落的情况比较接近或是完全相同。具体来说，澳大利亚的大部分部落是两胞族结构的，同时也存在着四胞族结构。在北美地区的印第安民族中，相同类型的社会结构也是一种普遍存在的社会现象。下面，简单枚举一些相关的例证(均引自摩尔根的《古代社会》)。

1. 契卡索部落(2 胞族 12 氏族)：

豹胞族：山猫、鸟、鱼、鹿

西班牙胞族：浣熊、西班牙、皇家、胡悉可尼、栗鼠、鳄、狼、黑鸟

2. 摩黑冈部落(3 胞族 11 氏族)：

狼胞族：狼、熊、犬、负鼠

龟胞族：小龟、泥龟、大龟、黄鳗

吐绶鸡胞族：吐绶鸡、鹤、雏鸡

3. 特林吉特部落(2 胞族 10 氏族)：

狼胞族：狼、鹫、海豚、鲨、Elca

大鸦胞族:蛙、鹅、海狮、枭、鲑

4. 维安多特部落(胞族未详,8 氏族):

狼、熊、海狸、龟、鹿、蛇、豪猪、鹰

5. 衣阿华部落(胞族未详,8 氏族):

狼、熊、牝野牛、麋、鹫、鸠、蛇、枭

6. 鸦声部落(胞族未详,14 氏族):

鹿、熊、野牛、白鹫、黑鹫、鸭、麋、浣熊、郊狼、龟、大地、鹿尾、天幕、雷

7. 蓬卡部落(胞族未详,8 氏族):

黄熊、多民、麋、臭鼬、野牛、蛇、巫、冰

8. 莫基部落(胞族未详,9 氏族):

鹿、沙、雨、熊、野兔、郊狼、响尾蛇、烟草、芦草

9. 迈阿密部落(胞族未详,10 氏族):

狼、野凫、鹫、雕、豹、火鸡、浣熊、雷、太阳、水

10. 切罗基部落(胞族未详,10 氏族):

狼、涂朱、长野、聋鸟(一种鸟名)、冬青、鹿、蓝、长发、橡实、鸟

11. 克利克联盟由克利克部、希彻特部、俞奇部、亚拉巴马部、库萨梯部、纳彻部等 6 个部落所组成,其中的纳彻部落是在被法国殖民者击溃后被接纳进联盟的。这个联盟中的克利克部落共有 22 个氏族:狼、熊、臭鼬、鳄、鹿、鸟、虎、风、蟾蜍、鼹鼠、狐、浣熊、鱼、玉蜀黍、土豆、胡桃、盐、野猫。在摩尔根收集这部分材料时,其余 4 个氏族的名称已无从得知了。

12. 易洛魁联盟由辛尼加部、揆由加部、温嫩多加部、奥奈达部、摩和克部、塔斯卡洛剌部等 6 个部落组成,塔斯卡洛剌部由于与上述纳彻部落相同的原因为后加入部落联盟者。辛尼加部落由 2 胞族 8 氏族构成:第一胞族——熊、

狼、海狸、龟，第二胞族——鹿、鹬、鹭、鹰。揆由加部落、温嫩多加部落和塔斯卡洛剌部落也都是由2胞族8氏族构成的。

在上面例举的印第安人群体中，其社会发展水平一般都要比澳大利亚原始民族的平均水平高出一些。如果说澳大利亚原始民族处在新石器时代初期阶段的话，那么上述印第安群体则处在新石器时代的中期阶段。前者若要到达后者的发展水平，至少还需要若干个以千年为单元的时间跨度。

除了考古学意义上的史前社会发展水平的分期方式外，原始社会发展水平的一个相对来说更加具体和准确的判别尺度是原始政权或者说是原始文化共同体的形成规模及其质量。在澳大利亚原始民族中，部落之间很少发生较高质量的文化交往。因此，我们可以将澳大利亚阶段称为独立部落的阶段。每一个澳大利亚部落都是一个独立的内婚单元，胞族是部落中的外婚单元。在外婚单元的内部严禁通婚，通婚关系被严格限定在胞族之间。

澳大利亚原始民族的图腾制文化，大致包含了如下几个彼此相关的主要方面：1. 以鸟兽鱼虫草木等为群体姓氏或者说是徽号的族系结构；2. 在这种类型的族系结构基础上的胞族间通婚规则；3. 每一个部落成员在其生长期内必须接受的成年礼教育；4. 每隔一段时间都要大致定期举行的图腾祭典。北美地区的图腾制文化在上述四个方面和一些更加具体的细节上，与澳大利亚的情况之间存在着许多一脉相承的演化关系。

与处于独立部落阶段的澳大利亚原始民族相比较，北美地区一方面存在着一些比较典型的独立部落，另一方面这里已经出现了一些由曾经是独立的部落组合而成的部落联盟，如前面已经提到的克利克联盟和易洛魁联盟等。从澳大利亚阶段到北美阶段的原始文明进程中，原始社会结构已经发生了多种方式的改组，如原始部落以自体分化的方式派生出新的独立部落，如部落内胞族和

氏族数量的改变,又如由于各种原因所造成的部落结构的瓦解以及瓦解后由其残余部分以氏族或胞族为单元加入别的部落,又如在一些部落之间结为牢固程度不同的联盟关系以及联盟关系的瓦解、组合、再瓦解和再组合等等。

在这样一个"长时段"的"古代社会"历程中,氏族应是规模最小且更加稳定的社会组织。胞族是由若干氏族构成的外婚单元,部落则是由若干胞族构成的内婚单元。在胞族和部落组织受到破坏后,其残余部分也有可能会以与既往相同的方式组建新的部落结构。从其具有再生能力的角度上看,胞族和部落的存在也具有较高的稳定性。北美地区许多独立部落仍然保留着与澳大利亚独立部落相一致的三级(氏族、胞族、部落)社会组织这一现象,可以为上面的判断提供比较充分的证明依据。

在摩尔根对易洛魁联盟进行"田野"考察时,这个联盟的形成已经有两百年左右的历史。虽然联盟内部的氏族、胞族和部落的数量已经发生了一些加减变化,但其社会组织的构成方式并没有发生根本的改变。也就是说,在部落联盟出现以后的很长一段时间里,其内部的社会组织仍然保留着联盟出现前独立部落的三级结构。可以将独立部落称为小型部落社会,将易洛魁等级的联盟称为中型部落社会。由以上讨论可以了解到,在小型和中型部落社会之间,存在着社会组织以及一组文化和制度方面的很明显的衔接关系。在我国大型原始文明的形成过程中,既往小型和中型部落社会的社会组织以及一组文化和制度仍然有着相当普遍的存在。而《山海经》中的鸟兽鱼虫草木等内容则为我们提供了这样一个极为重要的认识线索:在小型部落社会、中型部落社会和大型原始文明之间,存在着一脉相承的文化衔接关系。这个认识线索正是本书将要深入探寻的一个主要"切入点"。

第二节　图腾文化与原始婚姻制度

较早期的图腾,多为某种动物。弗雷泽曾经统计了澳大利亚中部地区的740个群体图腾,其中的动物类图腾共有648个[①]。由此可知,澳大利亚中部地区诸部落的动物图腾占其图腾总数的87%。早已有学者指出,原发性的图腾均为动物,而植物及其它图腾则均属于继发性的图腾。这个见解应是正确的。在摩尔根《古代社会》一书所提到的北美地区328个氏族级图腾中,动物类图腾为271个,占其总数的82%。这个事实从另一个方面证实了上述见解的正确性。同时我们还可以了解到,愈是到了晚期,继发性的非动物类图腾愈是有所增加,北美地区已经比澳大利亚的非动物类图腾多出了大致5%。

对于一个图腾制群体来说,图腾的含义是多方面的,其核心含义是图腾祖先。在一个图腾制群体的文化观念中,图腾祖先往往居于群体命运主宰者的至尊位置上,并且对图腾制群体的社会生活方式发生着决定性的影响。图腾祖先是人类文化中最初的神,同时他又是曾经生存于人世的个体的人。他死后获得的崇高的文化地位,与他生前的作为有直接关系。在澳大利亚和北美地区大量简短的图腾起源神话中,这些图腾祖先是一系列重要制度的创立者,如原始婚姻制度和成年礼制度的有关"典章"等。由于这个原因,以往的人类学家将起源神话中多有所见的这一类神话主角称为"文化英雄"。关于图腾观念、图腾祭典、成年礼教育制度、原始婚姻制度等图腾制文化的基本内容是以何种方式产生的问题,是了解人类早期文明历程的一个具有重要意义的认识角度。

由于胞族数量的不同,在澳大利亚至少存在着两种通婚规则,

① 岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社,1986年,第12页。

即两胞族规则和四胞族规则。下面简要介绍一下8个类别的两胞族规则。8个类别的第一层区分是甲、乙两胞族,第二层区分是男、女两性别,第三层区分是A、B两代别。下面是卡米拉罗依部落8个类别的名称及其三层区分的方式。

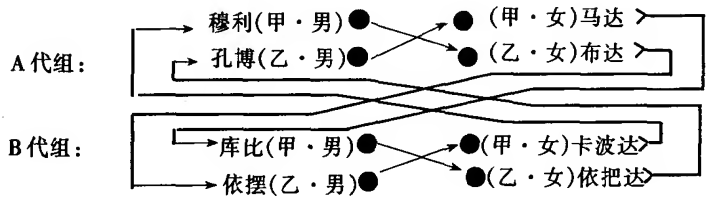
穆　利(甲·男·A)马　达(甲·女·A)

孔　博(乙·男·A)布　达(乙·女·A)

库　比(甲·男·B)卡波达(甲·女·B)

依　摆(乙·男·B)依把达(乙·女·B)

依类别规则,通婚关系只能发生于相反胞族、相反性别、相同代别的类别之间。如穆利只能与布达通婚,其子为依摆,女为依把达;依摆只能与卡波达通婚,其子复为穆利,其女则为马达。男性类别的孙子又回到原来的类别位置上,如穆利的孙子复为穆利,即所谓"隔代重复"。由下图我们可以完整地了解这种规则的循环使用方式。



上图的四条"→"线表示通婚关系,四条"≻→"线表示父母与子女的关系。由此可以了解到,类别规则是一种非常精致而有效的通婚规则。从理论上说,可以无限期地循环使用下去。相对来说,四胞族规则要更加复杂一些,但其操作的"原理"则完全相同并且同样有效。很明显,这种精致而有效的逻辑结构是个体智慧的创造物,不可能通过群体的积习而形成。不难理解,这种逻辑结构的创造者有着极高的智慧。在澳大利亚的起源神话中,作为图腾祖先的"文化英雄"比较多见的文化创造之一,正是"婚姻典章"。

这种婚姻制度的实行并不能为部落成员带来任何直接的利益，恰恰相反，这是一种违逆人之常情并且经常要压抑和限制部落成员择偶冲动的外在的和强制性的“性纪律”。也就是说，假如放任绝大多数部落成员处在主动的择偶状态，并且给他们以足够的“自由恋爱”权力，那么这种制度将在短期内遭到彻底的破坏。正是由于这种制度的难以推行和极易受到破坏，因而仅仅是创造性地制订出了这种规则还远远不够。为了与跨代实行这种制度所必然遇到的各种强有力的破坏因素相抗衡，必须要有一系列更加强有力的文化保障和制度保障方面的强制性手段。

在澳大利亚原始民族中，与此有关的文化和制度的保障和管理措施是比较多见的。如：1. 作为成年礼教育制度的早期内容，一个男孩在 12 岁左右便被告知从此进入了严格的性回避期，也就是不准与本氏族的女孩和妇女一同玩耍等交往禁忌。有时，还会在男孩的身上作一些永久性的标记，如阿兰达人的“穿鼻礼”（将鼻中隔穿透）或是一些固定部位的割痕等等，以此来表示这个男孩已进入性回避期。对于本氏族的女孩和妇女来说，这是一个便于识别的禁符，禁止她们与这个男孩发生任何过于密切的交往。2. 在成年礼教育将要结束的阶段，由长老为男女青年举行“礼节性交换妻子”的仪式。这个仪式的目的，是为男女青年指定依类别规则所限定的择偶范围。3. 与此同时，有时还要在她或他的身上再作一个永久性标记，如凿齿、割礼等等，由此来表示他或她已经获得了婚配的权力。4. 一些部落实行为婴儿指定婚配对象的制度。5. 老人执政的制度，当一个年青的首领爱上一个依类别制他不可与之“发生关系”的女子时，他倾向于破坏规则来实现他的择偶目的。将主要社会权力集中在性欲望已经减退的“长老”手中，便可以避免上述情况的发生。在老人主政的基础上再加上多人主政，便可以更加有效地保障类别规则的多代实行。虽然如此，破坏“性纪律”的现象仍然时有发生。在澳大利亚原始民族中，对这种行为的

惩罚一般是处死。

由此可以明显看出,原始婚姻制度的创立者不但创立了类别规则,同时还创立了一系列辅助性的保障手段;在这些保障手段中,最主要的内容之一是神佑与神罚的观念。这种"神权观念"是早期阶段图腾观念中普遍存在的一个基本内容。

第三节 图腾文化中的神权制度

在图腾观念中,图腾祖先往往有着强大和无所不在的"超自然"能力,他是群体命运的主宰者。较早期的图腾祖先大多是"双重性格"的"两面神"。作为祖先,他是慈和的,他以其无所不在的"超自然力"来庇护着他的子孙。作为祖制的创立者和监护者,他又是暴躁而严酷的,他以其强大的"神力"强硬地捍卫他的祖制。在族人们的观念中,图腾祖先的震怒与惩罚被强化到了足以把人活活吓死的地步。任何违逆祖制的行为都必遭惩罚。

由弗雷泽所著《魔鬼的律师》① 可以了解到,早在一个世纪前,作者已经注意到原始社会"迷信"现象的文化保障功能。他在书中收集了大量有关神罚现象的事实材料。这些现象是人类学所不能回避的一个重要课题。

图腾制时代神佑与神罚的神权观念,实际上是由那些制度创立者所创立的一种欺骗性的文化保障手段。为了使自己所创立的制度在其死后能够继续得到有效的实施,他们在生前为自己安排了一个可以在死后继续维持其权威地位的存在位置,也就是具有着强大超自然主宰力的祖考神。

成年礼是普遍存在于图腾制时代的一种重要制度。较早期的成年礼教育过程一般是从 12 岁左右开始,到 25 岁左右结束。澳

---

① 弗雷泽:《魔鬼的律师——为迷信辩护》,东方出版社,1988 年。

大利亚的成年礼教育内容大致包含如下几个方面:一、围绕图腾祖先事绩的一系列族史知识的灌输,这些知识的载体便是所谓“图腾起源神话”。二、确立族人与图腾祖先之间的原始宗教的皈依关系。三、被告知在族群中一系列应尽的义务和不可违逆的禁制。四、各种生存技能的传授。五、与婚姻制度有关的一系列管理措施,如进入性回避期的“穿鼻礼”(阿兰达人)、“礼节性交换妻子”、表示获得婚配权的割礼等等。在澳大利亚阶段,与通婚规则管理有关的身体标记方式是多种多样的,如凿齿、纹身、割包皮或在身体别处的永久性割痕等,还包括各种终生佩戴的饰物。

在图腾观念中,图腾族人和相应图腾物死后的灵魂都要回到同一个“归处”。在这里,二者的灵魂没有区别;当其再度投胎时,既可以成为图腾族人,也可以成为图腾动物。在澳大利亚的原始民族中,灵魂的“归处”一般都在“图腾圣地”(或称“图腾中心”),这里同时也被认为是图腾祖先灵魂的居地。这里是族人定期举行图腾祭典的地点,是日常情况下不准进入的禁地。此类圣地的具体情况是多种多样的,如山丘、水域、洞穴、巨石、坟冢、圣树、圣林等等。人们举行祭典是为了与图腾神的沟通以及获得他的垂怜与庇护。

图腾观念的主要内容之一,是图腾族人以图腾动物自居的观念,如袋鼠族人认为我就是袋鼠,又如以狗为图腾的族人认为我就是狗等等。对于一般的图腾族人来说,这种观念的获得是一种“后天的”、“继发的”现象,是在成年礼教育中被强制性灌输给他的一种文化观念。在较早期的图腾起源神话中,图腾祖先既是一个曾生存于人世的“文化英雄”,同时他又有着某种图腾动物的属性。对于这些人数极少的图腾祖先来说,以某种动物自居的观念是原发现象。那么,这些数量极少同时智慧很高的“文化英雄”为什么会自居为某种动物呢?首先,必有一个强烈且鲜明的动机形成过程。其次,这个问题目前只能搁置在这里,相信将来是可以被搞清

的。

当图腾祖先赋与自己某种图腾动物的属性之后,他的这个属性便成为整个图腾观念中具有重要意义的中介性概念,图腾动物因此而成为图腾族人与图腾祖先的认同依据和沟通媒介。比如说,图腾祖先是袋鼠,图腾族人是袋鼠的子孙,也是袋鼠。这样,图腾动物便成为人与神之间在血缘和族属方面的认同依据。这是图腾动物在图腾观念中的主要文化功能之一,搞清这个问题对于了解图腾制文化的构成情况具有重要意义。①

在一般情况下,图腾制群体禁杀本族的图腾动物。其原因主要有两个。首先,由于图腾动物是图腾祖先的重要属性,故在人们的观念中伤害图腾动物便是对神的冒犯。其次,在图腾转生的观念中,图腾族人死后的灵魂有一部分要转生为图腾动物,故在人们的观念中伤害图腾动物便是伤害了自己的亲属。

每隔一段时间,人们都要在定期举行的图腾祭典中杀食一次本族的图腾动物。这是图腾族群最为重要的群体活动,是沟通人神关系的圣典。仪式参加者们共同吃进图腾祭牲,有时还将图腾动物的血液或油脂涂在身上,此时,图腾祭牲的肉体和灵魂成为人神之间最为直接的沟通媒介。仪式的参加者们由此获得了一种群体的如一感和群体与图腾动物的如一感,并通过群体与图腾动物

---

① 以往研究者在这方面大多持有一种简单化的错误判断,即认为图腾族人与图腾动物相认同的起因,是为了获得图腾动物的某种生存优势,如虎的凶猛善猎、鱼的善游多子等等。这种见解是经不住稍微严格一些的推敲的。如果以这种思路来选择图腾动物,那么大型的食肉类猛兽、猛禽和鱼类等应是人们选择的主要对象。但事实上,在目前已知的作为鸟兽鱼虫的群体图腾中,大型的、小型的、食肉的、食草的、凶猛的、不凶猛的、繁殖力高的和不高的往往兼而有之。在澳大利亚近代原始民族中,可以看到毛虫、甲虫一类的小虫子。至少在旧石器时代的中晚期,人类已经有能力狩猎任何一种大型和凶猛的兽类了。人类在当时作为陆地上最强悍的物种之一,原始社会的成员们没有任何理由在自己的食谱中去寻找崇拜的对象。

的如一感去进而体验与伟大祖先的如一感。人们戴着图腾动物的面具，披饰着图腾动物的皮毛，呼喊着图腾动物的叫声，跳着模仿图腾动物姿态的舞蹈，以一系列具有强烈暗示效果的仿同方式去寻求人神如一的宗教体验。

在图腾制时代的全部社会生活中，图腾祭典和祭典中的祭祀歌舞部分是族人们最富于宗教激情的场合，人们由此获得了与伟大祖先相认同的崇高感和神圣感，同时也由此成为了祖制与祖训的富于宗教激情的实行者。在较早期和典型的图腾制社会中，图腾祭典的仪式程序都是固定化和制度化的，不但有按部就班的仪式情节，还有相应于每个情节的规定情境。也就是说，作为图腾制度的重要组成部分，图腾祭典也是由具体的人具体创立出来的。创立祭典的主要意图之一，是反复地强化着图腾祖先在族人文化观念中的主导地位。

那些具体创立了图腾祭典的人，正是仪式中的享祭神，也就是曾生存于人世的图腾祖先。通过仪式的内容和效果，可以明显地看出仪式创立者的创制意图。他不但为自己安排了一个死后存在于图腾观念中的位置，同时还以成年礼教育、图腾祭典等一系列制度来不断地强化着他的神权地位，以此来维系他的跨代王权。

对于图腾族人来说，图腾祭典是人祈福于神的重要手段。对于祭典的创立者来说，这个仪式则是他在死后继续以一种能动的方式控制群体观念与行为的文化工具。这种随时可以作出神佑与神罚的神权观念，使一个死者成为了一个“神”，使一个“神”拥有了控制群体行为在一个既定轨道上稳定运行的强大威慑力。

凭借图腾祖先强有力的跨代王权以及神佑与神罚之间强制性的文化导向，原始婚姻制度这种极易受到破坏的群间通婚规则往往可以在原始社会历程中稳定地延续许多世代。从考古学的素材

上看，图腾文化最初出现于大致25万年前。[1] 最初的原始婚姻制度也应是在这个时期出现的。由于图腾制文化尚未进入成熟的阶段，因而早期的原始婚姻制度更加脆弱一些。应当存在着制度的破坏、创立、再破坏、再创立的过程。

随着图腾制文化的逐渐成熟，断断续续的原始婚姻制度会日趋稳定和普遍。这种制度的基本特征之一，是在若干原始群体之间长时期地保持远血缘的婚配方式。因此，在一个若干万年的“长时段”中，这种制度有可能对人类体质的进化产生良性的影响。这个时段刚好是人类从古智人向现代智人的转化阶段。

就图腾制文化在原始社会阶段的强大影响及其存在的普遍性和持久性而言，这本身便是由极少数人推动和大多数人参与而实现的一个人类文化的奇迹。在这个奇迹的实现方式中，绝大多数原始社会成员处于高度被动的受控状态。由于图腾制文化创制者的人数极为稀少，所以在绝大多数情况下他们是以死者的方式也就是神的方式来影响群体的。

简言之，图腾动物是图腾祖先的形态，是图腾群体的姓氏，同时也是图腾祭礼中使用的图腾祭牲，是原始时代人神之间的认同依据和沟通媒介，是对图腾族群每一个社会成员施加强大的行为约束力和社会凝聚力的文化中心点。在本章的认识基础上，我们已经有条件讨论《山经》鸟兽鱼虫的形态构成方式了。

---

① 蔡俊生：《人类社会的形成和原始社会形态》，中国社会科学出版社，1988年。第171页。

第三章

《山经》动植物图腾的形态组合

第一节 《山经》图腾组合的历史背景

前已述及，在北美地区的印第安民族中，一方面尚保留着一些独立部落，另一方面已经出现了一些由若干部落组成的部落联盟。例如，“由五个部落组成的易洛魁联盟、由六个部落组成的克利克联盟、由三个部落组成的渥太华联盟、由‘七会议篝火’组成的达科他联盟、由新墨西哥的七村组成的摩基联盟、由墨西哥谷地的三部落组成的阿斯特克联盟。”①

在北美洲的大部分独立部落和部落联盟中，氏族仍是社会组织的重要基石。易洛魁类型的联盟一般由四个社会组织的层级构成：一是联盟级，二是部落级，三是胞族级，四是氏族级。易洛魁联盟共有 50 个常设的氏族酋长名额（有两个永久性空额），每个氏族至少有一个首领名额。这些首领的权利和地位是平等的，在他们之上还没有更高的权力拥有者。胞族级的重要决定，要由胞族内的氏族首领共同协商和表决；部落内的重要事宜要由部落级的氏族首领会议来解决；关系到整个联盟的重要事宜，则由 48 首领共

① 摩尔根：《古代社会》，杨东莼等译，商务印书馆，1977 年，第 121 页。

同召开的联盟级议事会来讨论和决定。

这种类型的制度在独立部落中已经普遍存在,由此构成部落联盟同类制度的经验依据。也就是说,在原始社会的这个阶段,大部分独立部落和部落联盟的社会权力重心是侧重在氏族组织的层级上。在这种情况下,独立部落的部落级政权和部落联盟的联盟级政权只是定期和不定期举行祭典和议事会的场所,是一个缺少强有力的政权职能的政权框架。

当然,这个时期的独立部落和部落联盟中已经出现了一些拥有不同权力的最高首领。但这种现象并不与上述情况相矛盾。例如上面提到过的阿斯特克联盟,这个联盟有着较高的集权化程度,它正处在不断扩张的时期,并且已经征服了许多周边的部落。但它借以扩张的基础,则是一个既往以均权原则构成的三部落联盟。因此,在北美印第安人的发展阶段上,氏族在大部分情况下仍然是社会组织中的一个权力分布的重要环节。

更大规模的古代文明正是在这样的基础上形成的。一个大型古代文明如果仍以氏族作为其政权框架中的文化和权力的重心,便会出现政权管理方面的不便。不难理解,当一个拥有几百乃至上千个氏族的古代文明实施其政权管理职能时,假如仍以几百乃至上千个氏族首领组成一个议事会来讨论和解决问题的话,由于氏族首领的人数太多并且各自利益方面的分歧也会比较复杂,这就必然会导致众口难调、尾大不掉的政权运转障碍。

一个大型古代文明形成过程的推动者,必是一个已拥有很高个人权力的部落联盟的首领。如果他具有足够的才智,在他推动这一进程时必然作出的决策之一,便是在征服的基础上组建一个具有更高权力职能的政权系统,以此来适应更大范围的统辖区及其众多的人口。一方面是要建立一个实体性的最高政权,另一方面是要减少最高政权所直辖的下级政权的数量。实现后一个意图的最佳选择,便是将既往氏族级的权力重心向上移到部落级的位

置上并以此强化部落级政权的权力职能。

实现这一目的大致需要如下两个步骤:一是设立一个为部落内各胞族和氏族所一致认可的主神,并为其确立一个作为部落级图腾徽号的神形。二是设立一个部落级的常设首领和一个相应的权力机构。确立部落级的统一神形,是对既往部落内氏族和胞族级图腾神和图腾神形的纳众归一。对于这一过程的推动者来说,这样做可以有效地借助既往图腾祖先的神权势力,并将其转化为强化部落级权力重心的文化依据。

一般来说,一个部落大致有二到四个胞族,氏族数量是十个左右。部落级的统一徽号需要在这个基础上简化为一个“徽”(神形)和一个“号”(神名)。不难理解,假如这一徽号的简化和统一过程不能得到部落内每一个胞族和氏族的一致认可,那么这个过程便无法实现其推动者的预期目的。这里存在着一个基本矛盾。一方面,每一个下属群体都希望自己的图腾徽号能够在部落级的统一徽号中有所体现,并且最好获得尽可能重要的体现方式。另一方面,在这个唯一的徽号中又不可能以这种方式来满足每一个下属群体的这种愿望。

因此,部落级统一徽号的确立,首先是一个强制性认可的过程。其次,为了最大限度地实现推动者的预期目的,这同时也是一个调和与变通的协商过程。由于被简化对象的具体情况多有不同,故简化的方式具有很高的随机性,简化的结果也是多种多样的。下面,以北美印第安人的特林吉特部落为例,具体讨论一下这种简化过程的随机性情况。

特林吉特部落包含了狼和鸦两个胞族,属于狼胞族的氏族有熊氏、鹫氏、海豚氏、鲨氏、海雀氏,属于鸦胞族的氏族有蛙氏、鹅氏、海狮氏、枭氏、鲑氏,两胞族共有10个氏族。假如这一过程的推动者具有足够强大的权力和意志,那么他倾向于只选择一个图腾作为部落级的统一徽号。选择的对象,一般是两个胞族图腾的

二择其一。当然,也可以选择 10 个氏族中最强大的某一氏族的图腾。其结果,出现了一个单图腾的部落级统一徽号。对于特林吉特部落来说,这种选择方式一共有 12 个选择对象,也就是两个胞族和 10 个氏族中的任何一个图腾。

由于前面已经提到的原因,这种最理想的简化结果在许多情况下无法实现。如果选择了狼胞族的徽号,那么鸦胞族便倾向于顽强地提出自己的图腾在统一徽号中应有所体现的要求。于是,便会出现两头狼、两头鸦、“其状如狼,有翼”、“其状如鸦,狼首”等等求其次的变通方案。如果狼、鸦两个胞族势力均等,也可以出现“鸟鼠同穴”型的并列方案;还可以出现族徽与族号的均分现象:有鸟焉,其状如狼,其名曰鸦。

还有一种比较多见的简化方案,也就是以部落级统一徽号某一局部的数量来体现其所属的胞族或氏族。例如,一部落内的 10 个氏族可以用十目、十首、十身、十尾等方式来体现。又如,以三足、三首、三身、三目、三尾、四角、四足、四翼等方式来体现一部落内的 3 或 4 个胞族。在《山经》有形态内容的鸟兽鱼虫中,鹌鸺的局部数量组合情况最为复杂:三首六目六足三翼。这一徽号的具体情况有可能是指这一部落 3 个胞族各自拥有统一徽号中的一首和一翼,所属 6 个氏族则各自拥有一目一足。当然,六目六足也可能代表了 12 个氏族。

在这种情况下,一部落内的 2 到 4 个胞族图腾和 10 个左右的氏族图腾便成为了各种调和方案的拼凑材料,并且每个鸟兽鱼虫身体的各主要部分(如身、首、角、耳、目、口、舌、喙、齿、牙、爪、颈、足、尾、毛、羽、甲、鳞等等)也成为了此类简化过程中经常被使用的拼合材料。在《山经》鸟兽鱼虫的怪物形态中,奇思诡想层出不穷。从另一个方面来说,这实际上又是一系列强制性推行以及协商与调和过程的结果。如果几个氏族在部落级徽号应有几个足和翼之间争论不休,也会出现大家谁也不要争了的一足、一翼或一目的修

正方案。

在独立部落中已经出现了少量以神形徽号对下属群体进行纳众归一的各种方案,如以图腾形体的不同部分来体现部落内诸下属群体,又如以黑鹦鹉和白鹦鹉来表示鹦鹉部落两个胞族的色别方式。在澳大利亚和北美地区的独立部落和部落联盟中,许多图腾祖先的神徽已不同程度地具有了人形的成分,如鸟族的图腾祖先有时被描述为长了翅膀的人或长了人头的鸟等。这些情况构成了大型原始文明初期神形简化过程的经验依据。

在部落级祭典中共用一种图腾祭牲,也是与上述简化过程相并行的一种常见的文化统一手段。统一使用的图腾祭牲在早期多选自部落内诸氏族或胞族的图腾物。部落统一使用的图腾祭牲有时会在部落的统一徽号中被体现出来。在进一步的原始文化演进中,统一使用的祭牲与神形的合一以及图腾祭牲的家畜化转变都是多有所见的现象。

由以上讨论可知,《山经》中那些作为怪物或不怪之物的鸟兽鱼虫,实际上是一些原始群体经过数量简化的图腾徽号。每一个怪物都是一个部落级群体在神形方面纳众归一的诸神结构。从总体上说,这个数量简化的结果导致了很大一部分部落级图腾徽号的形态繁化。在此类形态繁化的怪物中,多物合体的拼合现象是比较多见的。具体来说,《山经》中多物合体的鸟兽鱼虫大致有85种。分述如下。

一、鸟的拼合情况:

1. 鸟与人的拼合:鴸、瞿如、颙、橐𩇯、数斯、凫徯、竦斯、鸳鹕、鹙鹕

2. 鸟与人和兽的拼合:[illegible]

3. 鸟与人及兽两种兽的拼合:阙名鸟(崦嵫山)

4. 鸟与兽的拼合:大鹗、寓、蚩鼠、絜钩、跂踵

5. 鸟与两种兽的拼合:鬿雀

6. 鸟与虫的拼合:酸与

二、兽的拼合情况:

1. 兽与人的拼合:猾褢、山𤟤、合窳、马腹、𪊨

2. 兽与鸟的拼合:蛊雕、獙獙

3. 兽与鸟、人、虫的拼合:孰湖

4. 两种兽的拼合:鹿蜀、㺧、羬羊、举父、獓㺨、穷奇、驳马、驿、飞鼠、軨軨、蛮蛭、精精、獦狚、朏朏、蛮蚳、獜、梁渠

5. 两种兽及人形的拼合:玃如、水马、𤢳疏、诸犍、窫窳、诸怀、狍鸮

6. 三种兽的拼合:狡、狡、耳鼠、嶶嶶

7. 三种兽与人的拼合:足訾

8. 兽与虫的拼合:蛮蛮、蜚

9. 其名为兽其实非兽者(名与形的拼合):文文(状如蜂)、蛫(状如龟)

三、鱼的拼合情况:

1. 鱼与人的拼合:赤鱬

2. 鱼与鸟的拼合:文鳐鱼、嬴、䱻魮之鱼、鳛鳛之鱼、鳔鱼、鲐鲐之鱼、鳛鱼、豪鱼

3. 鱼与兽的拼合:鮨鱼、人鱼、鲻父之鱼、鳙鳙之鱼、飞鱼 B、䱱鱼

4. 其名为鱼其形非鱼者(名与形的拼合):鲑、鱄鱼、鲜鱼、鲷鱼、鯈鱼、脩辟之鱼

四、虫的拼合情况:

1. 虫与人、鸟、兽、鱼的拼合:化蛇

2. 虫与鸟的拼合:玄龟、鸣蛇、旋龟

3. 虫与兽的拼合:长蛇

综上所述,多物合体(包括名形相拼合者)的鸟兽鱼虫共有 85 种,其中又可以进一步分为 22 种拼合方式。

第二节 《山经》动植物图腾的形态分析

(一)鸟兽鱼虫基本形态的分析

在有介绍文字的193种鸟(56)兽(89)鱼(37)虫(11)中,有形态介绍的鸟(53)兽(89)鱼(35)虫(11)共188种,占其总数的97%左右。

这些鸟兽鱼虫的形态介绍主要有两种方式,一是基本形态,二是局部形态。基本形态的介绍方式如“其状如鸡”、“其状如牛”等,这种介绍方式的句法是完全固定的,即在“其状如”的后面给出一个作为鸟兽鱼虫等的形态类比对象;此外,这种句子一般均被置于鸟兽鱼虫形态介绍内容的起始部分。

在有基本形态介绍的52种鸟中,共有23种类比的对象;下面列出这些类比对象及其出现的次数(出现2次以上者写出其次数)。

乌7 鹊4 鸮4 枭4 鸱3 凫3 鸡5 雄鸡
山鸡2 雉3 雌雉2 鹑2 翟2 鸠 鸡 翠
雕 蠭 鸳鸯 鹤 鸩 夸父 蛇

在有基本形态介绍的86种兽中,共有35种类比对象。

牛13 禺6 羊7 麢羊 马6 狸5 狐5 犬4
白犬 獳犬 狗 豚3 逐(豖)2 豹3 赤豹
彘3 虎2 彙2 麋2 鹿 白鹿 鼠 䖘鼠 鼣
鼠 兔(莵)2 猿 蝯 狼 貉 貆 雕 蜂 龟
夸父 人2

在有基本形态介绍的31种鱼中,共有21种类比对象。

鱼3 鲤4 鳣鱼2 鱓 鯈2 鯑鱼 鲋鱼4 鲔
鳜 胏 牛 虎 鳖 蛇 鸡 鹊 犁牛 豚
黾 盩蜼 覆铫

在有基本形态介绍的4种虫中,类比对象亦为4种。

龟 蛇 黄蛇 人

综上所述,在188种有形态介绍的鸟兽鱼虫中,有基本形态的类比性介绍者共173种。因此,这是一个重要的类项。

(二)鸟兽鱼虫局部形态的分析

下面是鸟兽鱼虫的局部的种类。

鸟的局部大致有16种104次。

身10 首11 翁 面7 耳3 目9 喙10 手4
足17 爪2 翼6 尾9 文5 毛3 色8 羽

兽的局部大致有29种158次。

身16 首16 角14 面5 耳8 目16 口 舌
喙4 齿 爪5 牙2 题2 颈 手 臂4 足5
蹏 距2 翼3 尾29 毛6 文3 色2 鬣5
豪3 髦 甲 鳞

鱼的局部大致有14种59次。

身9 首8 面 目4 喙5 翼7 尾8 足8
距 毛 羽 鳞 背 文4

虫的局部大致有7种19次。

身3 首4 面 翼4 足3 尾3 毛

下面,我们通过一个图表来比较一下鸟兽鱼虫间在局部拥有方面的情况。

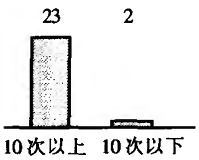
	鸟	兽	鱼	虫		鸟	兽	鱼	虫
身	10	16	9	3	爪	2	5		
首	11	16	8	4	足	17	5	8	3
翁	1				蹏		1		
角		14			距		2	1	
面	7	5	1	1	翼	6	3	7	4
耳	3	8			尾	9	29	8	3
目	9	16	4		鬣		5		
口		1			髦		1		
喙	10	4	5		豪		2		
舌		1			羽	1		1	
齿		1			甲		1		
牙		2			鳞		1	1	
题		2			毛	3	6	1	1
颈		1			文	5	3	4	
手	4	1			色	8	2		
臂		4			背			1	
					合计:	106	158	59	19

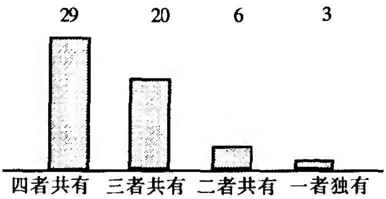
在全部32种局部当中,出现10次以上的大项为13种:尾49、首39、身38、足33、目29、翼20、喙19、面14、角14、文12、毛11、耳11、色10,共计299次。出现10次以下的小项为19种:爪7、鬣5、臂4、距3、牙2、题2、豪2、羽2、鳞2、翁、口、舌、齿、颈、手5、蹏、髦、甲、背,共计43次。13个大项的平均出现次数为(299÷13)23次,19个小项的平均出现次数为(43÷19)2次。很明显,这是一个以大项为主的分类序列。

为鸟兽鱼虫四者所共有的局部拼合材料有:尾49、首39、身38、足33、翼20、面14、毛11,合计7种204次;为三者所共有的拼

合材料是:目29、喙19、文12,合计3种60次;为二者所共有的拼合材料是:耳11、色10、爪7、距3、手5、羽2、鳞2,合计7种40次;为一者所独有的局部拼合材料是:角14、鬣5、臂4、牙2、题2、豪2、翁、口、舌、齿、颈、蹏、髦、甲、背,合计15种38次。四者共有项每种的平均出现次数为(204÷7)29次,三者共有项的平均出现次数为(60÷3)20次,二者共有项的平均出现次数为(40÷7)6次,为一者所独有的单项的平均出现次数为(38÷15)3次。很明显,这是一个以共有项为主的分类序列。

下面,可以画出两个直观的图示。





通过对鸟兽鱼虫局部拼合材料的分析,可以明显看出两个基本特征:1. 以大项为主;2. 以共有项为主。这一分类序列的这两个基本特征显示出一种动态的趋向,也就是从零散细碎向整齐划一的趋向以及从无序向有序的过渡趋向。

这就说明,在这些鸟兽鱼虫中虽然存在着一部分在小型部落社会阶段完成的图腾形态的拼合现象,但其中的绝大多数是在一个大规模一次性的拼合过程中的产物。在这个过程中,其推动者所力求实现并且在一定程度上已经实现的目的之一,是尽可能地减少鸟兽鱼虫局部拼合材料的种类。在这种方式的努力当中,体现了这一过程推动者力求在更大政权范围内实现更加整齐和有序的文化统一。

(三)六种主要的局部情况

这些局部情况可以大致分为六种主要类型:1. 归属,如"鸟首䖸尾";2. 数量,如"六足四翼";3. 颜色,如"赤首白身";4. 有无,如"有翼"、"无口"等;5. 形态描述,如"技尾"、"反舌"等;6. 位置,如"目在背"、"目在耳后"等。下面分别来谈。

一、归属

基本形态介绍的固定句式一般是"其状如"某种鸟兽鱼虫,故前面将这些鸟兽鱼虫称为基本形态的类比对象;而局部的归属介绍方式则没有"其状如"的字样,其固定的句式一般为"蜼身犬尾"、"鼠足而虎爪";因此,可以将这种情况下出现的鸟兽鱼虫称为局部的归属对象。

鸟的局部归属对象大致有 6 种 19 次。

人 10　鼠 3　虎 2　犬 2　彘　蜼

兽的局部归属对象大致为 18 种 57 次。

人 10　虎 8　马 8　牛 6　彘 5　蛇 3　鼠 3　羊 2

鸟 2　鱼 2　犬　豹　麋　菟　猬　瞿　鳖　鸮

鱼的局部归属对象大致为 6 种 22 次。

鱼 10　鸟 5　蛇 3　犬 2　鸡　彘

虫的局部归属对象大致为 7 种 9 次。

鸟 3　䖸　彘　豺　鱼　鳖　人

下面是鸟兽鱼虫间在这个方面的数量比较。

	种类	次数
鸟	6	19
兽	18	57
鱼	6	22
虫	7	9
合计:	37	107

二、颜色

在有形态介绍的鸟兽鱼虫中，有局部颜色介绍者为 71 种；其中少则介绍了一种局部的颜色，如狌狌的“白耳”、玃如的“白尾”等；多则介绍了三到四种局部的颜色，如鶌鶋的“首白而身青、足黄”、青耕的“青身白喙白目白尾”等。

有局部颜色介绍的鸟为 27 种（有 2 次或 2 次以上局部颜色的介绍者，将其出现次数写在后面）。

瞿如　凤皇　螐渠 2　鴖　肥遗 2　栎 2　鹦䳇 2　鷩 3　大鹗 3　鵕鸟 3　胜遇　毕方 3　鵸鵌 B2　白鵺 3　鵁 2　鶌鶋 3　象蛇　鸰䳇　黄鸟　精卫 3　鬿雀　鸰䳇 2　鴢 3　婴勺 3　青耕 4　䳢鵌　窃脂 2

（共 56 次）

有局部颜色介绍的兽共 35 种。

狌狌　鹿蜀 3　葱聋　豪彘　玃如　朱厌 2　举父　天狗　獓𤟤　狡 2　孟极 2　孟槐　幽頞　足訾　那父　窫窳　狕　䮴马　居暨　天马　领胡　軨軨　獦狚　合窳 2　蜚　难　朏朏　狏狼　雍和 3　猴　狙如 2　移即 3　梁渠　闻獜 2　蛫 2

（共 49 次）

有局部颜色介绍的鱼共 11 种。

鱄鱼　滑鱼　鯈鱼　文鳐鱼 3　鮆鱼　豪鱼 3　鮀鱼　脩辟之鱼　鰧鱼 2　鮨鱼　飞鱼 B

（共 16 次）

有局部颜色介绍的虫只 1 种。

大蛇 2

（共 2 次）

下面，用一个图表来表示各种颜色的出现情况以及在鸟兽鱼虫间的分布情况。

名称	鸟	兽	鱼	虫	合计
黑	4	2	1		7
苍		1	2		3
白	16	21	3	1	41
赤	19	15	10	1	45
朱	1				1
青	6				6
黄	4	3			7
五彩	4				4
文	2	7			9
合计	56	49	16	2	123

上表中的“苍”可与“青”并为一色，“朱”可与“赤”并为一色；由此可知，当时的主要色别方式为5种，即：青(苍)9，白41，赤(朱)46，黑7，黄7；上表中的“五彩”，当即黑白赤青黄这五种颜色。

三、数量

有局部数量介绍的鸟共14种23次(有两次以上局部数量介绍者写于后面)。

鵸鵌4　瞿如　颙　橐𩇯　蛮蛮2　毕方　鸱2　鸰

鹟A2　踯2　鹈　酸与3　驮鸟　跂踵　鸓

下面是这14种鸟的局部数量介绍。

名称	数　量							合计
身	3							1
首	3	3	2	1				4
目	6	6	4	3	1	1		6
翼	4	4	3	1				4
足	6	6	3	3	1	1	1	7
尾	6							1
合计								23

有局部数量介绍的兽共22种27次。

九尾狐′ 猼訑2 长右 豪彘2 玃如 土蝼 狰2

獓㹁 讙2 狡 朧疏 诸犍 诸怀 跂马 驿

辣辣2 獂 从从 嵌嵌 蜚 夫诸 犀渠

下面是这22种兽的局部数量介绍。

名称	数 量												合计
角	4	4	4	4	4	4	4	1	1	1	1	1	12
首	9												1
目	6	1	1	1	1								5
耳	4	4											2
足	6	3											2
尾	9	9	9	5	3								5
合计													27

有局部数量介绍的鱼共10种15次。

鳛鱼 鯈鱼3 人鱼 冉遗之鱼 茈鱼2 薄鱼

珠蟞鱼2 鲐鲐之鱼 鳛鳛之鱼 何罗之鱼2

下面是这10种鱼局部数量的介绍情况。

名称	数 量						合计
身	10	10					2
首	1	1					2
目	4	4	1				3
翼	10						1
足	6	6	6	6	4	4	6
尾	3						1
合计							15

有局部数量介绍的虫共5种7次。

肥𧔥A 2 肥遗B 2 鸣蛇 三足龟 三足鳖

下面是这5种虫局部数量的介绍情况。

名称	数　量			合计
身	2			1
首	1			1
翼	4	4		2
足	6	3	3	1
合计				5

下面是鸟兽鱼虫局部数量介绍的出现次数。

名称	鸟	兽	鱼	虫	合计
角		12			12
身	1		2	1	4
首	4	1	2	1	8
耳		2			2
目	6	5	3		14
翼	4		1	2	7
足	7	2	6	3	18
尾	1	5	1		7
合计	23	27	15	7	72

共有(14+22+10+5)51种鸟兽鱼虫使用了这种介绍方式，其中少则1次，多则3到4次，合计72次。在这些介绍内容中，“首”的数量为1者共有4次，即鵸的“一首而三身”、何罗之鱼和茈鱼的“一首而十身”以及肥遗蛇的“一首两身”。除此之外的68次局部数量均为异数，也就是“十身”、“九首”等怪异的数量，这是《山经》中一些鸟兽鱼虫之所以成为“怪物”的主要形态特征之一。

四、有无(17次)

鸟：有耳3

兽：有牙、有翼、有角2、有距2、有髦、有鬣2、有甲、有鳞、颈有肾、无口

鱼：有翼

五、局部形态的描述(15 次)

鸟:直喙、长尾、尾若勺

兽:长臂、豪如披蓑、角有错、长尾、技尾、反舌、大目(六目?)、长耳

鱼:长距、目如马耳、其喙如箴、足白而对

六、位置(7 次)

兽:目在背、目在耳后、目在腋下、四节生毛、其卅在尾上

鱼:其羽在鲑下、鳞皆在羽端

(四)其它

除以上介绍外,当扈的"以其髯飞"、化蛇的"蛇行",鯥鱼的"陵居"、䲗鱼的"居逵",均属夹入形态介绍中的其他内容,后文另述。钦原的"大如鸳鸯",属基本形态的介绍,很可能属于注入经文的内容。

狪狪与䲃鱼的"有珠",其含义有可能是指作为祭祀中介物的玉石之珠,或是某种贝珠。

再有就是凤皇的"首文曰德、翼文曰顺、背文曰义、膺文曰仁、腹文曰信"。前面已经谈到,《山经》中的鸟兽鱼虫作为原始社会阶段的图腾徽号,主要是由三重属性构成的一个"逻辑互渗"的集合体:一、指图腾制群体的祖考神;二、指图腾制群体本身;三、指图腾制群体的图腾祭牲。凤皇作为一个图腾制群体的图腾徽号,其首、翼、背、膺、腹上的五"文",主要是指一个图腾偶像或是平面图案凤皇形体上五个部分的五个文字。同时,这五个文字也可能是这个群体成员的纹身。在这种情况下,作为图腾徽号的凤皇的鸟翼,对应于图腾族人的臂。也就是说,凤皇族人在这种情况下的纹身方式为:头面部——德,手臂部——顺,背部——义,胸部——仁,腹部——信。

这五个字本身的含义,均是指一种比较成熟的做人的品格;如

果我们对近代原始民族成年礼教育中关于品德教育的内容作一个全面的考察，便可以明显地看到，德顺义仁信这五个字可以比较完整地概括原始时代成年礼教育中品德教育方面的基本内容。因此，这五个字很可能是这个原始群体社会成员在成年礼教育结束时的纹身标记。

由此看，《山经》中“文”的含义应包括两个主要方面：其一、图腾徽号的色、纹（包括文字）；其二、图腾族人的纹身。

（五）从零散细碎到整齐划一

在《山经》有形态介绍的188种鸟兽鱼虫中，只有基本形态介绍者9种，只有局部形态介绍者15种，这两种介绍方式均有者164种，具体如下表。

有形态介绍的鸟兽鱼虫（188）	只有基本形态介绍者（9）	鸟	4
		兽	1
		鱼	4
		虫	0
	只有局部形态介绍者（15）	鸟	1
		兽	3
		鱼	4
		虫	7
	两种介绍方式均有者（164）	鸟	48
		兽	85
		鱼	27
		虫	4

关于《山经》中鸟兽鱼虫的文化含义及其形态由来，本章的前面已经作过简要说明。通过这一节的分析，可以明显地看到事实材料与说明之间的吻合关系。

如果以一般的方式对《山经》进行阅读，其中的鸟兽鱼虫形态会给人一种千奇百怪的印象。但是，在本节对其进行了细致和完

整的分析之后，便可以发现，这实际上是一个比较整齐有序的分类介绍系统。

下面是鸟兽鱼虫局部形态的六种主要介绍方式。

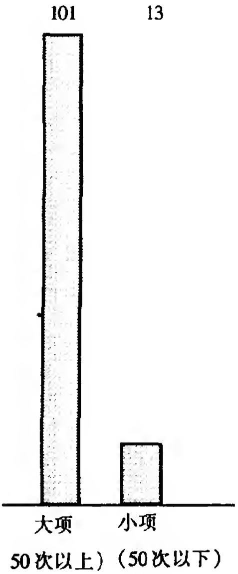
局部形态的六种主要介绍方式(341 次)

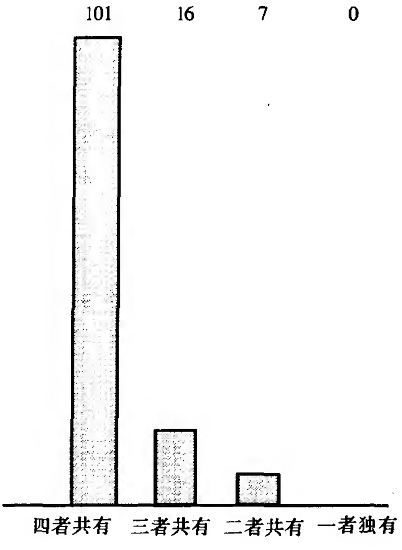
- (一)归属(107 次)
  - 鸟 19
  - 兽 57
  - 鱼 22
  - 虫 9
- (二)颜色(123 次)
  - 鸟 56
  - 兽 49
  - 鱼 16
  - 虫 2
- (三)数量(72 次)
  - 鸟 23
  - 兽 27
  - 鱼 15
  - 虫 7
- (四)有无(17 次)
  - 鸟 3
  - 兽 13
  - 鱼 1
  - 虫 0
- (五)形态(15 次)
  - 鸟 3
  - 兽 8
  - 鱼 4
  - 虫 0
- (六)位置(7 次)
  - 鸟 0
  - 兽 5
  - 鱼 2
  - 虫 0

在这六种平行的局部介绍方式中，出现 50 次以上的大项为 3 种：归属 107、颜色 123、数量 72，共计 302 次；出现 50 次以下的小项也是 3 种：有无 17、形态 15、位置 7，共计 39 次；3 个大项的平均出

现次数为(302÷3≈)101次,3个小项的平均出现次数为(39÷3)13次。

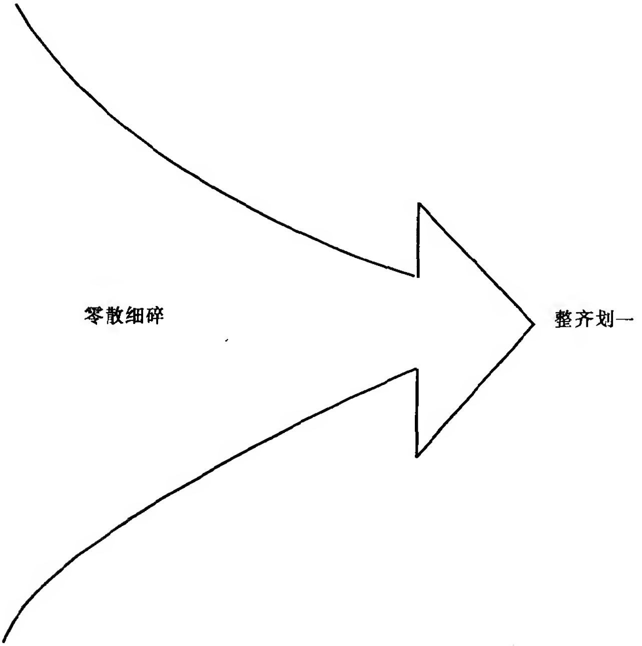
鸟兽鱼虫四者所共有的局部介绍方式与上述的3个大项相同:归属107、颜色123、数量72,共计302次;三者所共有的局部介绍方式有2种:有无17、形态15,共计32次;二者所共有的局部介绍方式1种:位置7;一者所独有的局部介绍方式——无。四者共有项每种的平均出现次数为(302÷3)101次,三者共有项每种的平均出现次数为(32÷2)16次,二者共有项为1种7次。





在鸟兽鱼虫的局部形态介绍内容中,只有六种相同层级的介绍方式,这本身便是一个整齐划一的表格化介绍方式;将这六种介绍方式进行比较,与前面进行过的鸟兽鱼虫局部拼合材料的分析结果相同,这也是一个以大项为主和以共有项为主的介绍系统。

其中同样体现出了一种从无序向有序的动态趋向。



(六)鸟兽鱼虫的类称

严格地讲,鸟兽鱼虫这四个类本身也是一种在当时具有重要意义的分类框架。在有介绍文字的 56 种鸟中,其介绍文字中有"有鸟焉"这一内容者为 46 次,有"鸟多……"这种内容者为 6 次。在有介绍内容的 89 种兽中"有兽焉"出现 84 次,"兽多……"出现 2 次。"有鱼焉"出现 2 次,"有蛇焉"1 次,"有蛇……"2 次。由此可知,鸟与兽在这个方面的内容的比重大些,鱼与虫则少些。这种内

容可以称之为类称。

在有介绍内容的鸟兽鱼虫中,无类称的鸟4种,兽3种,鱼35种,虫8种。在这些无类称者中,大多可以通过其名称来辨其类属。如鸟:大鹗、鸩鸟、鸳鹏、轪鸟;兽:水马、驿马;鱼:赤鳕、虎蛟、鳟鱼、鲜鱼、文鳐鱼、鲭鱼A、冉遗之鱼、羸鱼、鰠鱼、鮯魮之鱼、滑鱼、鯈鱼、何罗之鱼、鳛鳛之鱼、鯞鯞之鱼、鳔鱼、鮨鱼、人鱼、鮥父之鱼、师鱼、鳙鳙之鱼、箴鱼、珠鳖鱼、鳝鱼、茈鱼、鲔鱼B、鲎鱼、薄鱼、豪鱼、飞鱼A、飞鱼B、脩辟之鱼、鲍鱼、螣鱼、鳑鱼;虫(蛇龟之属):旋龟A、大蛇、鸣蛇、化蛇、旋龟B、三足龟、三足鳖。因此,更加严格地讲,类称可以进一步分为三种:1.“有~焉”;2.“有~”或“~多”;3.可以名辨类者。在有介绍文字的鸟兽鱼虫中,无类称者只有蛮蛮(兽)和鯈鳙(虫);这里只能依据旧注,将此二者归入兽、虫两类中去。

在没有介绍文字的226次鸟兽鱼虫中,实际上也存在着几种只言片语的介绍方式:1.有类无名者(鸟6、兽6、鱼2、虫12)26次;2.无任何类称方式者:活师、龙脩、马肠之物等5次;3.有色别介绍者(鸟:白7、赤3、青1,兽:白9、玄1,鱼:赤1,虫:玄1)大致23次;4.有“奇”、“异”、“怪”等介绍者(鸟3、兽3、鱼2、虫5)大致12次。

《西次三经·崟山》:“……是多奇鸟、怪兽、奇鱼,皆异物焉。”由此可知,鸟兽鱼虫均可以用“物”这个更高一个层级的大类概括之。再参照《海经》中多有所见的“其为物”及“大物”、“小物”等,可知“物”在当时是鸟兽鱼虫的总称,是一个极为重要的概念。

“物”字的早期含义指图腾制群体的图腾徽号、图腾祭牲以及图腾制群体本身,后引申为交易的货物,贡品(方物)以及无所不包的天地万物等。

关于“物”字早期含义的用法,在《山海经》中较多;此外,《诗经》中也保留了一部分,如《小雅·鱼丽》中的“物其多矣”、“物其旨

矣”、“物其有矣”，均指祭祀仪式中的献祭物；《小雅·无羊》中的“三十维物，尔牲则具”，亦指作为图腾祭牲的献祭物；《小雅·何人斯》中“出此三物”亦此义。在西周初期的《大雅·烝民》中，保留了“物”字的一个比较典型的用法：“天生烝民，有物有则。”这一句的大意是，上天化育下民，有其徽号，有其法则。《尚书·禹贡》中的“海物”、“惇物”，亦为“物”字的早期用法。《周礼》中也保留了一些“物”字的早期用法，这里主要指的是画于旗帜类礼器上的物象徽号。

《周礼·春官·司常》：“掌九旗之物名，各有属，以待国事。日月为常，交龙为旂，通帛为旃，杂帛为物，熊虎为旗，鸟隼为旟，龟蛇为旐，全羽为旞，析羽为旌。及国之大阅，赞司马颁旗物：王建大常，诸侯建旂，孤卿建旃，大夫、士建物，师都建旗，州里建旟，县鄙建旐，道车载旞，斿车载旌。皆画其象焉，官府各象其事，州里各象其名，家各象其号。凡祭祀，各建其旗，会同、宾客亦如之。”

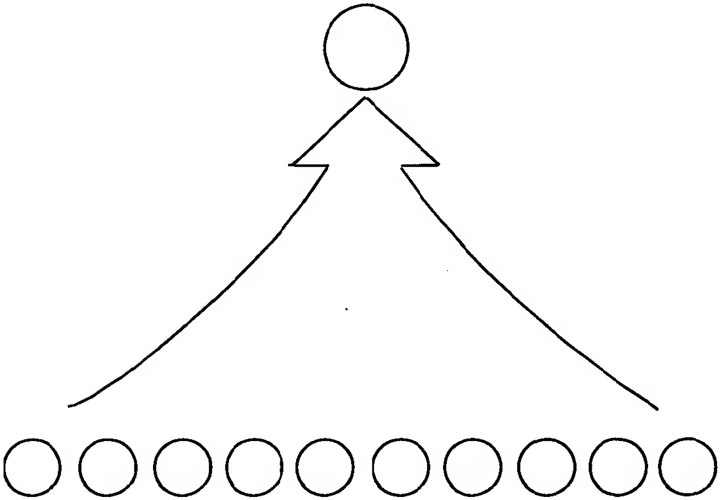
此外，《周礼·夏官·大司马》及《仪礼》的《乡射礼》、《燕礼》、《大射仪》等篇中均有一些与“物”字早期用法有关的内容。这里就不去一一引证和说明了。

（七）图腾徽号的纳众归一

《山经》鸟兽鱼虫的基本形态介绍为 173 次，局部形态介绍为 341 次；除只有基本形态介绍和只有局部形态介绍的 24 种鸟兽鱼虫外，在其余的鸟兽鱼虫中，基本形态大多也是一种拼合的材料；从这个意义上说，188 种鸟兽鱼虫共有（173 + 341）514 个拼合材料，平均每种鸟兽鱼虫由（514 ÷ 188）2.7 个拼合材料组合而成。

由于部落级图腾的确立是对部落内氏族和胞族级图腾的纳众归一过程，这就导致在部落级图腾这个“点”上集中了其下属图腾的若干个“点”的一部分信息。前已述及，这里存在着一个基本的

矛盾，每一个下属群体都希望本群体的图腾徽号在更高层级的徽号中有着更加重要的体现，而事实上又不可能以这种方式来满足其愿望。也就是说，这是一个众与一的矛盾。



一方面，这一过程的推动者参照既往的有关现象，设计并使用了几种主要的方案，即基本形态及局部形态的归属方案(280 次)、局部形态的色别方案(123 次)和量别方案(72 次)等，力求使这一纳众归一的结果尽可能的整齐和简化；另一方面，矛盾的另一端则是下属胞族、氏族级群体以各自图腾为本位的逆向势力。也就是说，在这个过程中这一基本矛盾的两端，一方是其推动者使众的一化的努力，另一方是被推动者的使一的众化的势力。

在这个过程结束之后，这两种力量相抗衡的结果，正是我们已经分析过的《山经》鸟兽鱼虫的形态构成情况。一方面，这已经是一个质量很高的简化结果；另一方面，毕竟还是有相当一部分众的

信息“挤”进了一的形态，由此增加了一在形态方面的信息密度。由于形态方面信息密度的增加，打破了一些鸟兽鱼虫在形态方面“正常值”的容量，于是出现了《山经》中的很大一部分“怪物”。这些怪物之所以怪的主要特征之一，便是在形态方面以一纳众时的超常规负荷。

在这个过程之前，图腾徽号的形态多是单一的、正常的鸟兽鱼虫；在这个过程之后，由于图腾徽号数量的简化，导致了很大一部分图腾徽号在形态方面的繁化和怪物化。

作为在大型原始文明形成之中具有重要政治意义的宗教改革，这一过程将既往社会结构中的社会文化和社会权力的重心从氏族级的位置上成功地转移并浓缩到了部落级的位置上。在部落级政权的政权职能得到了有效强化之后，部落级政权便由此成为了大型原始文明政权结构中一个具有重要意义的政权环节。

中央政权

部落联盟级政权

部落级政权

胞族级政权

氏族级政权

早期的大型原始文明在其产生的初期一般不会超过上述五个层级，由此我们便可以更加直观地了解到强化部落级政权职能的重要意义。不难理解，如果在上面这种情况下社会文化和社会权力的重心仍然侧重在氏族级政权的位置上，那么这个原始文明在

政权方面的社会管理机构是不可能实现以较高质量进行运转的。而改变这种局面的最明智的选择，正是强化在政权结构中居于中间位置上的部落级政权的权力职能并同时削弱其下属政权层级的社会权力和文化势力。

有必要指出的是，在《山经》的鸟兽鱼虫中，还包含一少部分更高层级原始政权的图腾徽号，如凤皇、三青鸟以及由“钟山之子”(鼓)所“化”的鵕鸟和“司帝之百服”的䳐等。

(八)草与木的形态分析

《山经》中的“草”，主要是指植物类的图腾物和献祭物；《山经》中的“木”，主要是指在原始社会具有重要宗教意义的社木以及用其果实为献祭物的树。

在鸟兽鱼虫的局部形态介绍中，人面、虎爪、马尾、麋身这一类的介绍方式是对某一局部归属对象的直接指称，故本书称其为“归属”；在草与木的局部形态介绍方式中，多为“其叶如葵”、“其本如橘梗”、“其实如瓜”等，除四处例外均有一个“如”字，故这里称上文中的葵、橘梗、瓜等为类比对象。下面，对《山经》中有形态介绍的28种草和28种木的形态情况作一个简要的分析。

草的基本形态介绍16次；局部的名称及次数如下：叶15、茎7、华19、实16、本5、根、伤、柎。

木的基本形态介绍10次；局部的名称及介绍次数如下：叶18、茎4、华11、实18、伤2、柎(符)4、理8、汁2、枝2。

草的基本形态及局部形态的类比对象为：葵10、蓍2、韭2、蘡薁2、麻2、乌韭、葱、枲茇、葌、苏、瓜、菟丘、茉、荻、橘梗、杏、楼、柳、藁木、楝、榆、鸡卵、婴儿舌，计24种36次。

木的基本形态及局部形态的类比对象为：榖3、枣3、棠3、杨3、枳2、桃2、樗2、李、柳、楝、榆、桐、槐、梨、荆、木瓜、瓜、赤椒、椒、兰、葵，计21种32次。

草的局部颜色介绍如下:赤(赭)15、白 6、黄 4、青 2、黑 4、苍 2;木的局部颜色介绍如下:赤 16、白 2、黄 7、黑 4、青。

其他一些介绍方式:“生于石上,亦缘木而生(草荔)”。“本丛生(夙条)”。“生而秀,其高丈余(嘉荣)”。“可以为皮张(杨桃)”。“其树皆无枝,其高百仞(三桑)”。“大五十尺(帝女之桑)”。“其枝五衢(帝休)”。“其枝四衢(帝女之桑)”。

总之,在《山经》的草木形态中异种拼合的现象较少,没有什么明显的怪物。

(九)草与木的类称

在有介绍文字的草中,“有草焉”这种类称方式为 24 种,“其草……”5 种,能以名辨类者为蓎草 1 种。“有木焉”20 种,“其木……”1 种,可以名辨类者 7 种,不能以名辨类者只有嘉果 1 种。

第四章

《山经》动植物图腾的其它介绍内容

第一节 介绍内容的分类框架及其表格特征

在《山经》关于鸟兽鱼虫的介绍性文字中，其介绍的方式有着非常鲜明的表格化特征。下面是 251 种鸟(56)兽(89)鱼(37)虫(11)草(30)木(28)介绍内容中的 18 个表格化类项(包括已分析过的形态介绍)。

1. 有形态介绍者(244)

鸟 53 兽 89 鱼 35 虫 11

草 28 木 28

2. 有药用及巫术功能介绍者(113)

鸟 20 兽 14 鱼 24 虫 3

草 30 木 22

3. 有鸣音介绍者(98)

鸟 26 兽 46 鱼 20 虫 6

4. "见则"有吉凶之兆者(51)

鸟 16 兽 23 鱼 7 虫 5

5. 有御凶功能介绍者(23)

鸟 8 兽 7 鱼 4

草 1 木 3

6. 有杀食人或物及“不可杀”的介绍者(23)

鸟 4 兽 16 鱼 3

7. “善”如何者(14)

鸟 3 兽 11

8. 有嗅味介绍者(12)

鱼 3

草 5 木 4

9. 有飞与走之状的介绍者(9)

鸟 3 兽 5 鱼 1

10. “见人”则如何者(6)

鸟 1 兽 5

11. 有冬夏或朝夕的生死及蛰伏等内容的介绍者(4)

鸟 2 兽 2

12. 有神“化”物的介绍者(4)

鸟 3

草 1

13. 神事(3)

鸟 2

草 1

14. 自为牝牡者(3)

鸟 2 兽 1

15. 有居处介绍者(3)

兽 1 鱼 2

16. 出入有光者(2)

鱼 1 虫 1

17. 有残厉功能介绍者(2)

鸟 1 兽 1

18. 神司(1)

鸟 1

在上面的 18 个类项中,只有最后的“神司”也就是鹑鸟的“司帝之百服”为出现 1 次者;在《山经》第二类神(后面将具体讨论)中多有与此同类的内容;故严格地讲,这也不是一个孤立的内容。

在有介绍文字的鸟兽鱼虫草木中,其介绍的内容可以分为 18 个类项,共出现 615 次,其中鸟 145 次,兽 221 次,鱼 100 次,虫 26 次,草 66 次,木 57 次。

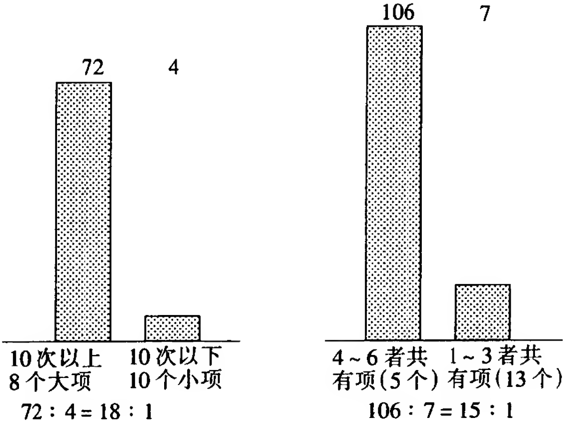
下面,用一个表格来表示鸟兽鱼虫草木介绍内容的类项分布情况(下表中的类项均以上面的 18 个类项的序号来表示)。

类项序号:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	合计
鸟	53	20	26	16	8	4	3		3	1	2	3	2	2			1	1	145
兽	89	14	46	23	7	16	11		5	5	2			1	1		1		221
鱼	35	24	20	7	4	3		3	1						2	1			100
虫	11	3	6	5												1			26
草	28	30			1			5				1	1						66
木	28	22			3			4											57
合计:	244	113	98	51	23	23	14	12	9	6	4	4	3	3	3	2	2	1	615
共有项的数量	6	6	4	4	5	3	2	3	3	2	2	2	2	2	2	2	2	1	

在上表的 18 个类项中,出现 10 次以上的大项 8 种 578 次,平均每种出现(578 ÷ 8)72 次;出现 10 次以下的小项 10 种 37 次,平均每种出现(37 ÷ 10)4 次。在鸟兽鱼虫草木六者当中,为 4 ~ 6 者所共有的类项为 5 种 529 次,平均每种出现(529 ÷ 5)106 次;为 1 ~ 3 者所共有的类项为 13 种 86 次,平均每种出现(86 ÷ 13)7 次。由此可知,小项与大项相比较,小项的种类多而次数少,大项的种类少而次数多;在共有项的数量方面,也存在与此相同的反差关系。

在上述的 18 个类项中,最小的一个出现 1 次,其余均在 2 次

以上,最大的类出现 244 次,共出现 615 次。这个分类框架的基本特征之一,也是以大项为主和以共有项为主。这 18 个类项构成 251 种鸟兽鱼虫草木介绍文字的基本内容,占介绍内容 98%以上的篇幅。由于基本上不存在孤立的内容,因而这些介绍文字有着非常良好的可分析性。



由此可以得出这样一个结论:这 18 个类项都是被预先设计出来的,而《山经》的记录者在记录这一部分内容时则一丝不苟地遵循着这个分类的框架,以填写表格的方式完成了这部分内容的记录。只有在这种情况下,才有可能出现如此整齐、分明且严格的表格化介绍系统。

下面,分几个专题来具体讨论除形态介绍外的其他 17 个类项在原始时代的文化含义。

第二节 鸟兽鱼虫“鸣音”与图腾群体的仪式性叫喊

在图腾祭礼中最早出现的祭祀歌舞,是模仿图腾动物叫声的仪式性叫喊和模仿图腾动物姿态的祭舞。这种仪式性叫喊的原发

场合，是在神圣祭典最富于宗教激情的时刻。由于这个原因，一些原始群体的首领有意识地将这种叫喊方式固定化，并且将这种特定的叫喊方式制度化地使用于仪式之外的战争等群体活动的场合。这样，便可以将人们在祭祀仪式中的宗教激情有效地转移到战争等仪式外的群体活动场合，以此克服参战者的怯懦，并激发其圣战性质的勇气。

由于仪式性叫喊的这种重要礼制功能，故其在祭祀乐歌出现之后仍然有着一个较长的存在期。在近代原始民族同样多有所见的"战争跳舞"，也是一种与此相近的原始礼制。在进一步的演化过程中，仪式性叫喊在一些情况下会被以祭歌为战歌的礼制所取代。在这个基础上，有时还会出现一些专用于军事活动的治军礼辞；比如《诗经》中的《秦·无衣》，便是一首非常典型的治军礼辞。

比较多见的仪式性叫喊，大致有以下几种类型：一、模仿图腾动物的叫声，即仿物之鸣，如"其音如鹄"，"其音如牛"等。二、张口而出的呼喊，即"啊"、"喔"一类的声音，如"其鸣自叫"、"其鸣如呼"等。三、模仿婴儿哭声的尖声叫喊，人们在仪式中呼之以婴儿之音，其目的是为祈求图腾祖先的悲悯与庇护，也就是"父兮母兮，畜我不卒(《诗经·日月》)"的意思，如"其音如婴儿之音"、"其音如婴儿"等。

此外，也出现了在仪式内外礼制性使用祭祀乐歌的现象，即祭歌之音，如"其音如吟"、"其音如谣"等。再有就是响器类礼器的使用，也就是响器之音；此类礼器在仪式中多用于节奏祭祀的歌舞，在仪式之外则用于战争等群体活动中的鼓众与率众的礼制性号令。最为原始的响器类礼器是木制的响板、空心木鼓、蒙有兽皮的鼓以及石制的各种响器，如"其音如判木"、"其音如击石"、"其音如鼓"、"其音如鼓柝"、"音如磬石之声"、"其音如磬"等；根据"其音如钦"、"其音如录"，再参照"神耆童"的"其音常如钟磬"和"神魄"的"其音如钦"等句，可知在当时已出现了一定数量的铜器类的响器。

下面是鸟兽鱼虫鸣音的具体内容。

[鸟](26)

其音若呵。	灌灌
其音如痺,……其名自号也。	鴸
其鸣自号也。	瞿如
自歌自舞。	凤皇
其名自号也。	颙
其鸣自叫也。	凫徯
其音如晨鹄。	大鹗
其音如鹄。	鵕鸟
其音如录。	胜遇
其名自叫也。	毕方
其名自号也。	㒳名鸟
其音如羊。	寓
其鸣自呼。	鸡
其鸣自呼也。	竦斯
其音如鹊。	䴅
其鸣自训。	鹁
其名自诙。	鵖鵖
其名自诙。	象蛇
其鸣自诙。	酸与
其鸣自诙。	黄鸟
其鸣自诙。	精卫
其鸣自训。	鸳鹕
其音如录。	䲦鸟
其鸣自呼。	鸰䴊
其鸣自呼。	婴勺
其鸣自叫。	青耕

［兽］(46)

其音如谣。	鹿蜀
其音如婴儿。	九尾狐
其音如狗吠。	狸力
其音如吟。	长右
其音如判木。	猾褢
其音如吠犬。	彘
其音如婴儿之音。	蛊雕
其音如吠犬。	狡
其音如击石。	狰
其音如榴榴。	天狗
其音如夺百声。	讙
其音如吠犬。	蛮蛮
音如鼓音。	驳
音如獋狗。	穷奇
其音如呼。	水马
其音如榴榴。	孟槐
其音如獋犬。	耳鼠
其名自呼。	孟极
其鸣自呼。	幽颎
其鸣自呼。	足訾
其音自訆。	那父
其音如婴儿。	窫窳
其音如鸣雁。	诸怀
其音自呼。	䮝马
其音如婴儿。	狍鸮
其音如豚。	居暨
其鸣自訆。	骍

其鸣自训。	天马
其鸣自诶。	领胡
其名自训。	辣辣
其鸣自诶。	獂
其鸣自诶。	从从
其音如呼。	阙名兽
其音如钦，其鸣自叫。	軨軨
其鸣自训。	犰狳
其鸣自训。	朱獳
其音如鸿雁。	獙獙
其音如婴儿。	蛩侄
其音如獆狗。	莜莜
其鸣自训。	嫈胡
其音如豚。	獦狚
其鸣自叫。	当康
其音如婴儿。	合窳
其音如号。	蛩蚔
其音如婴儿。	马腹
其音如婴儿。	犀渠
[鱼](20)	
其音如留牛。	鯥
其音如鸳鸯。	赤鱬
其音如鸳鸯。	虎蛟
其音如豚。	鱄鱼
其音如羊。	鲜鱼
其音如鸾鸡。	文鳐鱼
音如鸳鸯。	羸鱼
音如磬石之声。	䱻魮之鱼

其音如梧。	滑鱼
其音如鹊。	鯈鱼
其音如吠犬。	何罗之鱼
其音如鹊。	鳛鳛之鱼
其音如婴儿。	鮨鱼
其音如叱。	鲨鱼
其音如婴儿。	人鱼
其音戴鸣。	鳙鳙之鱼
其鸣自训。	鲐鲐之鱼
其音如欧。	薄鱼
其音如鸳鸯。	鳎鱼
其音如鹠。	修辟之鱼
[虫](6)	
其音如判木。	玄龟 A
其音如鼓柝。	长蛇
其音如牛。	大蛇
其音如磬。	鸣蛇
其音如叱呼。	化蛇
其音如判木。	旋龟

比较上面内容可知,"训"、"诶","叫"也;前二者为"叫"字的别体。"名"当为"鸣"的误写。

在有鸣音内容的98种鸟兽鱼虫中,除凤皇的"自歌自舞"外,共有关于"鸣(名)"的内容34次,关于"音"的内容66次;其中对"鸣"(名)"与"音"有双重内容者,为鸫和软轮两种。

这里有必要对两个问题作些更加深入的讨论。先谈"号"字的含义,这个字的含义应包含两个方面,其一是张口而出的叫号之声,其二是在仪式内外所使用的礼制性的号辞。《周礼·春官·小祝》中的"祝号"、"号祝",以及《周礼·春官·大祝》中的"六号"(即

“神号”、“鬼号”、“祇号”、“牲号”、“粢号”、“币号”),有可能都是由此而来的晚期礼制性号辞。

再来谈谈“自”字的含义。

> 舞蹈是美洲土著的一种敬神的仪式,也是各种宗教的庆典中的一项节目。……他们每一个部落都有十到三十套舞蹈;每一套舞蹈都有专门的名称、歌曲、乐器、步法、造型和服装。某些舞蹈是所有的部落共有的,如战争舞即是。特殊的舞蹈是专有财产,它们属于某一氏族或专属于某一舞蹈社团,这种舞蹈社团可以时时接收新成员。达科他人、克里人、鄂吉布瓦人、易洛魁人和新墨西哥的村居印第安人,其舞蹈在一般特色方面、在步法方面、在造型和音乐方面都是相同的;关于阿兹特克人的舞蹈,就我们所确知者而言,也与此相同。这是一个普及于印第安部落的制度,并与他们的宗教信仰和崇拜神明的制度有着直接的关系(摩尔根《古代社会》第113页)。

在世界范围内近代原始民族的祭祀仪式上,包括许多不原始民族的祭祀遗俗中,祭祀的歌舞都是一种非常普遍的现象。由上文可知,在北美印第安人的发展阶段上,祭祀的歌舞以及与之有关的响器、乐器、服饰等是一种普遍存在且具有重要意义的原始礼制。

此类礼制的基本特征之一,是每一个氏族级的原始群体都有着自己所独有的一套仪式性歌舞;同时,还存在着一些在部落级等更高层级的原始群体范围内为每一个下属群体所共用的仪式性歌舞。在大型原始文明的较早期阶段,此类礼制也应存在一个使其趋于统一的过程。

凤皇作为一个较高层级原始政权的图腾徽号,其“自歌自舞”,应是指在这个原始政权的范围内有自己的一套祭祀歌舞的系统。《海经》及《尚书》中的一些内容表明,凤皇这个部落联盟在我国大型原始文明的形成过程中曾起过重要的推动作用;很可能正是由

于这个原因，在尧舜时期的天子级祭典中，“凤凰来仪”是一个具有重要政治意义的宗教现象。

其他一些鸟兽鱼虫的“自号”、“自叫”、“自呼”，应是指这些原始部落内部的诸氏族仍保留着各自尚未得到统一的仪式性叫喊及号辞。

《山经》鸟兽鱼虫的鸣音介绍方式可以大致分为如下几种情况。

(一)张口而出的叫号叱呼，包括一些早期的号辞(40次)。

1.“自号”4次、“自叫”(詨、訆)22次、“自呼”8次，共34次。

2.“如号”、“如呼”2次、“如呵”、“如叱”、“如叱呼”，共6次。

(二)婴儿之音(10次)。

(三)鸟兽之音(31次)。

1. 鸟音13次：“如鹊”3次、“如鸥”、“如鸾鸡”、“如鹄(晨鹄)”2次、“如鸣雁(鸿雁)”2次、“如鸳鸯”4次。

2. 兽音18次：“如羊”2次、“如狗吠”、“如吠犬”4次、“如獆狗(獆犬)”3次、“如豚”3次、“如彘鸣”、“如牛”、“如榴牛(榴榴，按：“榴榴”当为“榴牛”的误写)”3次。

(四)响器之音(11次)。

1. 木音3次：“如判木”3次。

2. 鼓音2次：“如鼓”、“如鼓柝”。

3. 金音3次：“如录”2次，“如钦”。

4. 石音3次：“如击石”、“如磬”、“如磬石之声”。

(五)祭歌之音(3次)：“如谣”、“如吟”、“自歌自舞”。

(六)其他：“如夤百声”(按：“夤”当为“集”的别字)，“如痺”、“如梧”、“如欧”。

由于上述现象在原始时代发挥着重要的社会功能，故这一部分内容的出现次数仅次于鸟兽鱼虫的形态内容。这些被严格区分并一丝不苟地记录下来的表格化内容，很可能在商周之间就已经

很少有人可以读懂了。这种类型的内容,是后人想编也不可能编得出来的。

第三节 原始时代的天象系统与吉凶观念

前面已经谈到,原始宗教的基本特征之一,是在人们观念中产生着强大影响的神权势力,也就是神佑与神罚的观念。在原始宗教观念的支配下,人们往往将客观发生的祸福归因于神罚与神佑的"超自然力"的结果。

这种现象的早期起因,是一些重要的文化创制者的文化保障手段,是这些人为在死后可以继续约束生者观念与行为的一种欺骗性手段。久而久之,形成了强大的、无所不在的神权势力;人们在强大的神权压力之下遑遑不可终日地约束着自己的行为,在神罚与神佑之间遵循着作为死者的神的观念与行为的准绳。

在这种情况下,任何比较严重的祸事往往可以直接导致原始社会某一群体范围内的宗教性恐慌。比较严重的此类现象,有时可以导致某一群体范围内正常社会生活的运转失序,甚至陷入瘫痪状态等恶性结果。由于这个原因,较高层级原始政权最重要的早期社会职能之一,便是对此类宗教性恐慌的平息。平息的方式之一,是对客观的灾祸作出宗教的解释,并以宗教的手段也就是祈福与消灾来"镇定"其臣民的恐慌。

《山经》中鸟兽鱼虫的基本属性之一,是部落级群体的祖考神,是构成我国大型原始文明较早期阶段天子级政权诸神系统中最低一个层级的诸神(氏族及胞族级的祖考神是以纳众归一的方式"聚焦"于部落级的祖考神之中)。在原始时代小型部落联盟的阶段,其诸神的居地有一部分已由祭祀的地点"迁居"于天上;在一个大型原始文明出现之初,这一文明进程的推动者往往会将其下属原始政权的图腾祖先组合为一个与政权结构相对应的诸神与主神的

结构,并且将这个结构与原始宗教天象系统中的日月星辰风云雷雨等天象相对应。

在这种情况下,当天灾人祸与天象的变化发生某种对应的关系时,人们便将其起因归诸发生对应关系的天象所代表的超自然力。这些具有神性的天象,同时又代表着一些具体原始政权的所在地域。

在"见则其国大旱"这一类的语句中,"见"字包含了两层含义;这里先从第一层含义的角度进行讨论,第二层含义将在本节的靠后部分作具体分析。"见"字的第一层含义是指某个鸟兽鱼虫作为星辰的天象的某种变化。这种变化曾一度与其所属地域的旱灾相对应,故人们在二者之间划定了一种因果关系,并以此作为下一次同样星象变化出现时判别妖祥的经验性依据。

当某些天象的改变与某些天灾人祸的结束相对应时,人们便赋予这些星辰的变化可以消灾的功能。当某些星辰的天象变化与丰年和平安年相对应时,这些星辰便成为人们观念中的福星。在当时人们的观念中,日月星辰便是神的在天之象;天象的运行同时就是神的运行,是神的意志的体现。

在较高层级的原始文明阶段,已经出现了较大规模的徭役与贡赋的征用现象;因而以天象的改变作为征役与征赋的神意口实,也成为当时统治者借助神权势力来行使政权管理的一种欺骗性手段。此即"见则其国多土功"、"见则其国有大繇"的具体含义。

下面是鸟兽鱼虫介绍文字中与此有关的具体内容。

[鸟](16+8=24)

见则其邑多放士。	鴸
见则天下安宁。	凤皇
见则天下大旱。	颙
见则天下安宁。	鸾鸟
见则有兵。	凫徯

见则天下大水。	蛮蛮
见则有大兵。	大鹗
见则其邑大旱。	鴸鸟
见则其国大水。	胜遇
见则其邑有讹火。	毕方
见则其邑大旱。	阙名
见则其邑有恐。	酸与
见则其邑大旱。	蚩鼠
见则其国多疫。	絜钩
见则其国多土功。	鵹鹕
见则其国大疫。	跂踵
可以御火。	赤鷩
可以御火。	䲵
可以御火。	鸓
可以御凶。	鵸鵌 A
可以御兵。	寓
可以御火。	窃脂
可以御疫。	青耕
可以御火。	䳟鵌
[兽](23+7=30)	
见则其县多土功。	狸力
见则其郡县大水。	长右
见则其县有大繇。	猾褢
见则大兵。	朱厌
见则其国大穰。	狡
见则天下大风。	山𤟤
见则天下大水。	阙名
见则天下大水。	軨軨

见则螽蝗为败。	犰狳
见则其国有恐。	朱獳
见则天下大旱。	獙獙
见则其国多狡客。	峳峳
见则天下大穰。	当康
见则天下大水。	合窳
见则天下大疫。	蜚
见则其邑大水。	夫诸
见则国内有兵。	犰狼
见则国内有大恐。	雍和
见则其国大疫。	猴
见则其国有大兵。	狙如
见则其邑有火。	狢即
见则其国有大兵。	梁渠
见则天下大风。	闻獜
可以御凶。	天狗
是可以御凶。	讙
可以御兵。	驳
可以避(御)火。	臛疏
可以御凶。	孟槐
又可以御百毒。	耳鼠
是可以御火。	蚝
[鱼](7+4=11)	
见则天下大旱。	鱄鱼
见则天下大穰。	文鳐鱼
见则其邑大水。	鳋鱼
动则其邑有大兵。	鰠鱼
见则其邑大旱。	儵鳙之鱼

见则天下大旱。	薄鱼
见则天下大旱。	鳎鱼
可以御凶。	冉遗之鱼
可以御火。	鳛鳛之鱼
可以御兵。	飞鱼 B
可以御兵。	鲌鱼
[虫](5)	
见则天下大旱。	肥遗蛇 A
见则其国大旱。	肥遗蛇 B
见则其邑大旱。	大蛇
见则其邑大旱。	鸣蛇
见则其邑大水。	化蛇
[草](1)	
可以御兵。	牛伤
[木](3)	
可以御水。	沙棠
可以御火。	丹木 B
可以御凶。	帝屋

我们先来看上述内容中灾祸与福祥的种类与次数。

1. 天灾:水 9 次、旱 13 次、风 2 次、火 2 次、虫 1 次,共 27 次;

2. 瘟疫 4 次;

3. 人祸:兵 7 次、恐 3 次、多狡客(按:"多狡客"的含义尚无法搞清,暂归入人祸一类),共 11 次;

4. 福祥:安宁 2 次、大穰 3 次,共 5 次;

5. 役事(非祸非福):土功 2 次、大繇 1 次、多放士 1 次(按:"多放士"的含义尚无法搞清,暂归入役事一类),共 4 次。

透过此类现象的宗教性"表象",我们还可以看到一些很重要的事实:那些"见则"有灾变的文字体现了当时客观发生的主要灾

难,其出现的次数大致体现了这些灾变为害于人的程度。天灾(水、旱、风、火、虫)、瘟疫与人祸(兵、恐等)的比例为 31:11≈3:1;灾祸与福祥的比例为 42:5≈8:1。

天灾:人祸=3:1

祸事:福事=8:1

一方面,这些祸福本身都是客观的;另一方面,这是一些发生于不同规模的地域和群体范围内的祸福;也就是说,这里不存在只关系到个人的疾患凶灾或是升官发财一类的祸福,其内容仅限于"邑"、"县"、"郡县"、"国"以及"天下"的运数。下面,列出所被祸福的范围情况。

"天下"——大旱 7 次、大水 5 次、大风 2 次、大疫 1 次、安宁 2 次、大穰 2 次。

"国"、"邑"、"县""郡县"——大旱 6 次、大水 3 次、火 2 次、疫 3 次、虫 1 次　兵 7 次、恐 3 次　大穰 1 次。

为"天下"和"国"、"邑"、"县"等某一局部范围这两种情况下所共有的祸福包括:水、旱、风、疫、穰等;仅见于局部范围的祸事为:火、虫、兵、恐等。这些情况都是符合客观事实的。关于福祥之事的内容,也仅限于一些不同规模的地域性的群体之中:无灾无荒的平安年以及风调雨顺的丰年。

具有御凶功能的鸟兽鱼虫草木共 23 种,下面是各种具体的御凶功能及其出现的次数:御凶 6 次、御水 1 次、御火 9 次、御疫 1 次、御百毒 1 次、御兵 5 次,共 23 次。所谓"御凶"的功能,也就是宗教性的消灾手段。这是以神力克制神力进而消除灾祸的一种典型的巫术现象。

由《史记·天官书》的内容可知,我国大型原始文明早期阶段以天象占卜吉凶的现象在秦汉之间仍有所残存。如某星"见,治安;不见,兵起"。某星"所见,下有乱"。某星"所出国,起兵、多变"。某星"四时不出,天下大饥"。某星"其失次,有应见张,其岁大水"。

某星“见则王者征伐四方”。某星“见，兵起”。等等。

再如，“晨出，曰跰踵，熊熊赤色，有光”；“晨出，曰开明，炎炎有光”；“晨出，曰长列，昭昭有光”。以上内容可与《山经》鸟兽鱼虫介绍文字中出现两次的“出入有光”相比较，二者之间存在着明显的对应关系。

对于大型原始文明形成过程的具体推动者来说，在他们所面对的具体社会现实中，尚存在着强大和不可逆转的神权势力；因此，他们推动这一进程的主要手段之一，是对既往神权结构的调整，以此来更加有效地借助既往的神权势力。

从这个角度上说，确立部落级的神形徽号，便可以将既往氏族和胞族级图腾祖先的神权势力调整和转移到部落级政权的位置上来，并以其作为在大型原始文明范围内实施政权管理的文化工具。正是由于这个原因，在大型原始文明的形成过程中，既往的神权势力不但没有受到削弱，反而在调整之后得到了进一步的强化。

在大型原始文明范围内确立其下属部落级政权的神形徽号，这是对既往神权结构进行调整的第一个步骤；第二个步骤，是构建一个以天子级政权为框架的诸神与主神的复合结构，并将这个结构与日月星辰的天象结构相吻合；第三个步骤，是在这个神与天象结构的基础上构建一个四时运转的天象记时系统。

在较大规模的原始文明阶段，原始政权实施日常政权职能的主要管理手段之一，是原始时令历法的推行。原始时令历法的具体实行方式，是将诸神安置在一年四季的不同日期上（以神主时）；以此为基础，在不同的日期举行与之相应的诸神的祭典（以时祭神）；同时，在一年四季的不同日期以神的名义来推行以岁为周期的四时政令（以时令事）。

于是，在大型原始文明的范围内，每一方土地的每一方人都有其在天的分野以及居于其中的主宰神；原始政权的结构与诸神的结构相对应，诸神的结构与天象的结构相对应，同时与日月运行或

是星移斗转的天文历法的测度周期相对应；较高层级原始政权比较重要的神，居于比较重要的天体位置，如日月北斗等；较低层级原始政权次要一些的神，则居于相对次要一些的星辰之中；同时，在一年四季的时序框架中，主要的神居于比较重要的时序位置上，如岁首、岁末、季首、月首、旬首等等；而次要些的神则居于次要些的时序位置。在这种情况下，以时令事实际上同时也就是以神令事。

从政权管理的角度上说，原始时令历法规定了人们在一年四季的一些具体日期到来时应干什么事情以及不应干什么事情。从原始宗教的角度上说，这是一种借助神的势力来约束人的行为的统治手段。神，主宰着天体的运行，主宰着时序的运行，主宰着时序运行之中人的既定的行为模式的运行。很明显，原始时令历法是一种便于长期且稳定实行的政权管理制度。这种制度一俟创立之后，便可以形成一种自行转动、周而复始的社会运转状态——神转，天转，时转，人转。

由于"时"是原始时代统治者以神的名义约束人们行为的指令载体，因此"时"在我国大型原始文明阶段的古文献中是一个极为重要的概念。在较大规模的原始文明阶段，这种制度有着非常普遍的存在。在这种情况下，违令便是违时，违时便是违天，违天便是违神；顺令便是顺时，顺时便是顺天，顺天便是顺神；顺神，则会导致神佑的福祥；违神，则会招致神罚的灾难，同时也会招致统治者以神罚的名义来讨逆的人罚。由此，我们便可以更加深入地了解"先时者杀无赦，不及时者杀无赦(《尚书·胤征》)"的含义。

在我国的古文献中，与原始时令历法有关的事实材料相当丰富；本章不拟正面讨论这个问题，只是根据《山海经》的有关内容作一些初步的简要说明。下面，具体谈谈"见则"有吉凶之兆一类语句中"见"字的第二层含义。

"见"字的第二层含义又可以进一步分为两个相反的方面：首

先，在原始时令历法的时序框架中，A神居于A季主A季之事，人们在A季顺A季之事，便可以获得A季之神的庇护和降福；此顺事顺时之"见"也；若是在A季行B季之事，便造成了四时代序的紊乱，导致在A季出现B季的天灾；或者也可以这样说，由于人们以行B季之事的方式怠慢了A神，导致A神以不主A季气候的方式来降灾于人，而B神则以B季之灾降于A季，此逆事非时之"见"也。

在《礼记》中，比较完整地保留了周代原始时令历法的基本内容，即《月令》篇（《吕氏春秋》、《管子》及《淮南子》等古文献中亦保留了与之大同小异的内容）。《月令》虽然已是我国大型原始文明晚期阶段的原始时令历法，但其中仍保留着与上述现象有关的一些重要认识线索。

《礼记·月令》：

仲春行秋令，则其国大水，寒气总至，寇戎来征。行冬令，则阳气不胜，麦乃不熟，民多相掠。行夏令，则国乃大旱，暖气早来，虫螟为害。

季春行冬令，则寒气时发，草木皆肃，国有大恐。行夏令，则民多疾疫，时雨不降，山林不收。行秋令，则天多沉阴，淫雨蚤降，兵革并起。

仲冬行夏令，则其国乃旱，氛雾冥冥，雷乃发声。行秋令，则天时雨汁，瓜瓠不成，国有大兵。行春令，则蝗虫为败，水泉咸竭，民多疥疠。

季冬行秋令，则白露蚤降，介虫为妖，四鄙入保。行春令，则胎夭多伤，国多固疾，命之曰："逆。"行夏令，则水潦败国，时雪不降，冰冻消释。

以上均为逆事非时之“见”的天罚(神罚)。这是借助神权势力来实施政权管理职能的一种统治手段,是典型的“神权制度”。在这种情况下,统治者借助和强化神权势力的主要负作用之一,是其臣民经常性地承受着由神罚畏惧所造成的过强的心理压力,由此而引起的宗教性恐慌又会反过来导致人们对统治者祈神法力的怀疑,并进而影响到原始政权的稳定。于是出现了一些化解这种压力和恐慌的宗教性消灾手段,也就是鸟兽鱼虫草木的御凶功能。在一些顺事顺时的情况下,仍然出现了天灾或是人祸,统治者也要对此作出宗教性的解释,以及用宗教性的消灾方式进行化解。这便是前面已经谈到的“见”字第一层含义的由来和御凶功能的用途。

第四节　食、味、药用和巫术等内容

在《山经》鸟兽鱼虫的介绍文字中,“是食鱼”、“是食虎豹”等共出现 4 次,这是指这些鸟兽鱼虫作为祖考神在仪式中所固定享祭的献祭物。“是食人”及“食之杀人”等内容共出现 18 次,这是指在祭典中使用人牺的现象。“不可杀也”,指在近代原始民族亦多有所见的作为衰变现象的不杀之祭。合窳兽的“食人,亦食虫蛇”,指祭典中的牺牲除人牺外还有虫蛇。下面是上述内容的具体出现情况,共 23 次。

[鸟](4)

是食人。	罗罗
是食鱼。	胜遇
是食人。	鬿雀
恒食蜚。	鹤

[兽](16)

能食人。	九尾狐

是食人。	彘
是食人。	蛊雕
是食人。	土蝼
是食人。	傲㹝
是食虎豹。	驳
是食人。	穷奇
是食人。	窫窳
是食人。	诸怀
是食人。	狍鸮
是食人。	蛮蛭
是食人。	猲狙
是兽也，食人，亦食虫蛇。	合窳
是食人。	马腹
是食人。	犀渠
不可杀也。	䍺
[鱼](3)	
食之杀人。	䲖䲖之鱼
食之杀人。	师鱼
是食鱼。	𬶋鱼

与此有关者，还有鸟兽鱼虫草木祛病、驱邪等功能的内容共113次；这些现象，是指在与这些鸟兽鱼虫草木有关的祭典中所使用的动植物类献祭物的药用和驱邪的功能（包括服马、毒鱼等功能）。此类功能，是在有介绍文字的鸟兽鱼虫草木中的一个共有的表格化栏目（实际上还包括了若干种土与石等）。现将这一类的内容具体介绍于下。

[鸟](20)	
食之无卧。	鸋鸺

佩之不惑。	灌灌
可以已瀑。	蚼渠
食之已疠，可以杀虫。	肥遗
服之不畏雷。	橐𩇯
食之已痔。	栎
食之已瘿。	数斯
服之使人不厌。	鵸鵌 A
食之不眴目。	当扈
食之不疽。	鵸鵌 B
食之已风。	䴔
食之已嗌痛，可以已痸。	白鵺
食之已暍。	鸄鹃
食之已腹痛，可以止衕。	䶂
食之不饥，可以已寓。	鶌鶋
食之不灂。	鹕鳛
食之不妒。	黄鸟
食之宜子。	鴢
食之已垫。	鴃鸟
服之不眯。	领鹕
[兽](14)	
食之善走。	狌狌
佩之宜子孙。	鹿蜀
食者不妒。	类
佩之不畏。	猼訑
食者不蛊。	九尾狐
其脂可以已腊。	羬羊
席其皮者不蛊。	谿边
服之已瘅。	讙

食之不睬(眯?)。	耳鼠
食之已狂。	领胡
食之已瘿。	难
养(食)之可以已忧。	朏朏
食之不眯。	蛩蜓
食者不风。	獜
[鱼](24)	
食之无肿疾。	鲑
食之不疥。	赤鳙
食者不肿,可以已痔。	虎蛟
食之已狂。	文鳐鱼
食之使人不眯。	冉遗之鱼
食之已疣。	滑鱼
食之可以已忧。	鯈鱼
食之已痈。	何罗之鱼
食者不瘅。	鳛鳛之鱼
食之已疣。	鳔鱼
食之已狂。	鮨鱼
食之不骄。	鲎鱼
食之无痴疾。	人鱼
食之已呕。	鮥父之鱼
食之无疫疾。	箴鱼
食之已疠。	珠蟞鱼
食者不疣。	鳝鱼
食之不糟。	茈鱼
食之可以已白癣。	豪鱼
食之已痔衕。	飞鱼 A
食之已白癣。	脩辟之鱼

食者不睡。	鮀鱼
食者不痈，可以为瘘。	鱃鱼
食者无蛊疫。	鰆鱼
[虫](3)	
佩之不聋，可以为痃。	玄龟
食者无大疾，可以已肿。	三足龟
食之无蛊疫。	三足鳖
[草](30)	
食之不疾。	祝馀
食之已心痛。	草荔
食之使人不惑。	条 A
食之已疥。	条 B
浴之已疥，又可以已胕。	黄雚
佩之可以已疠。	薰草
食之使人无子。	蓇蓉
食之已瘿。	杜衡
可以毒鼠。	无条
食之已劳。	萆草
食之已瞢。	簎
可以已瘅，食之不眯。	植楮
服之不忧。	鬼草
食之已风。	荣草
服之美人色。	荀草
可以毒鱼。	葶苧
食之已疟。	苦辛
可以为簇。	夙条
可以为毒。	焉酸
服之不瘿。	无条

服之媚于人。	䔄草 A
服者不厥。	牛伤
服之者不畏霆。	嘉荣
服之不眯。	䔄草 B
食之不愚。	㒵草
可以已疸。	梨
服之不夭,可以为腹病。	蕦
可以走马。	阙名草
食者利于人。	鸡谷
可以毒鱼。	莽草
[木](22)	
佩之不迷。	迷谷
食者不饥,可以释劳,可以血玉。	白荅
可以已聋。	文茎
食之宜子孙。	阙名
食之不劳。	嘉果
食之不饥。	丹木 A
食之多力。	櫰木
食之已瘅。	丹木 B
食之不疟。	阙名
可以服马。	芑
服之不忘。	枥木
食之已聋。	彫棠
可以毒鱼。	芒草
可以毒鱼。	茇
服之不字。	黄棘
食者不噎。	天楄
服之不惑。	蒙木

服者不怒。	帝休
服者不妒。	栯木
服之不蛊。	亢木
服者不寒。	葪柏
可以为皮张。	羊桃

在上面的内容中,此类原始医药及避邪物等的使用方式主要有“食”(71次)、“服”(19次)、“佩”(6次)等。“食”,指对祭牲、祭草及一些草木的果实等的食用;“服”与“佩”,指将祭牲身体的某一部分(如皮毛骨齿等)的披之于身或佩之于身,以及将一些草木以此类方式来使用。

在澳大利亚及美洲等地的近代原始民族中,人们在动植物的药用功能方面已积累了较多的知识;同时,这些原始医药知识和操作方式又包裹在一层厚重的原始宗教观念之中。由《山经》鸟兽鱼虫草木的113次关于此类功能的介绍内容,可以明显看出巫与医的混而无别。

关于避邪和驱邪的功能,有“不愚”、“不畏霆”、“不妒”等;“宜子孙”,是指以祭牲身体的某一部分作为“神物”佩之于身,以此来获得图腾祖先对子孙的庇护;相对来说,医药功能的内容更多一些,如“已疥”、“已心痛”、“已痔”、“已瘿”、“不疽”等。此外,还包括一些“毒鼠”、“毒鱼”、“杀虫”、“服马”、“走马”等药用和巫术的功能。

一方面,这些动植物的药用功能是人们长期积累的经验;另一方面,一些避邪、驱邪和祈福等功能又是人们原始宗教信仰的组成部分。这两种情况是很难判然区分的。

作为我国大型原始文明较早期阶段的重要社会现象之一,中央政权将其下属原始群体各自既往的原始医药知识收集到一起来,就构成了一个更高级的医药知识的系统。以此为基础,以神的

名义将下属政权具有祛病、驱邪等功能的动植物及若干种“土”与“石”收集到一起来,于是便有了一个中央政权“百药爰在”的府库。

《大荒南经》:“群帝焉取药”,指的即是以神的名义和献神贡品的方式来大范围地收集动植物等原始药物的现象。在较大规模的原始文明阶段,中央政权的主要职能和属性之一,是“调有余”、“补不足”、“均天下”的物资集散系统。早期的物资集散系统,多以神庙为其中枢和府库。

《大荒西经》:“有灵山……十巫……百药爰在。”由此可知,此时巫、医未分,祛病与驱邪、消灾均是巫的职能。在这个阶段的药物和用药方式中,仍然有相当一部分原始宗教性质的避邪物、护身符以及原始巫术的成分。我国的传统医药学,也就是中医,正是在这个基础上脱胎而来。

与上述现象有关者,还有关于嗅、味的介绍内容大致 12 次。此类内容,或指献祭物本身的嗅、味,或指在祭典中烹制献祭物时的调味方式,以及用为调味品或药物的草木的嗅、味等。

[鱼](3)

其味酸甘。	文鳐鱼
其味甘酸。	珠蟞鱼
其臭如蘼芜。	茈鱼

[草](5)

嗅如靡芜。	薰草
其嗅如靡芜。	杜衡
其味如葱。	蓂草
其味甘酸。	苦辛
其味酸甘。	鸡谷

[木](4)

其味如饴。	白荅
其味如饴。	丹木 A

其味如李(而无核)。 沙棠
其味酸甘。 阙名

在《逸周书·大聚解》中,讲到周文王在灭商之前为增强实力而经营“西土”的一些具体措施,其中包括如下内容:“乡立巫医,具百药以备疾灾,蓄五味以备百草。”在《礼记·月令》中亦有与此有关的内容:“是月也(孟夏之月),蓄具百草。”这些都是《山经》时代原始礼制在商周之间的“遗存物”。

第五节 “自为牝牡”和神事、神居等内容

在《山经》的鸟兽鱼虫中,共出现3次“自为牝牡”者,即鹌鸰B、象蛇和类。这部分内容的含义,是指以这三种鸟兽为图腾徽号的原始群体在原始婚姻制度方面的状况,具体是指这三个群体仍处在其内部的胞族间以“自为牝牡”的方式彼此通婚的内婚制状态。

由于这种类型的内容是后人所不可能编造出来的,又由于这种语句是对原始群体内婚制状态极为准确的表述,因此,“自为牝牡”虽是一个只出现3次的小项,但对确定《山经》鸟兽鱼虫在原始时代的具体含义却特具证明的功能。

澳大利亚近代原始民族的五百个左右的图腾制部落以及北美地区的独立部落,在原始婚姻制度方面均处于“自为牝牡”的内婚制阶段。在较大规模的原始文明出现之后,大多出现了更大范围的统一通婚制度。上述“象蛇”等三个原始群体在《山经》成书前后尚未被纳入天子级政权所统一管理的通婚系统,故在其介绍性文字中特作了“自为牝牡”的介绍,以有别于其他的非“自为牝牡”者。

下面是神事三则。

《西次三经·钟山》:其子曰鼓,其状如人而龙身,是与钦鸡

杀葆江于昆仑之阳,帝乃戮之钟山之东曰嶢崖。钦䲹化为大鹗,……鼓亦化为鵕鸟……

《北次三经·发鸠之山》:有鸟焉……名曰精卫,……是炎帝之少女名曰女娃,女娃游于东海,溺而不返,故为精卫,常衔西山之木石,以堙于东海。

《中次七经·姑媱之山》:帝女死焉,其名曰女尸,化为䔄草。

鼓、钦䲹、葆江均为神,鼓与钦䲹杀葆江这件神事,是指拥有这三个神形徽号的原始群体之间的人事;具体来说,是指鼓群体与钦䲹群体共同击败了葆江群体。这种类型的较小规模原始群体之间相攻伐略地的现象,在原始社会阶段比较多见。因此,对于一个大型原始文明的中央政权来说,维系下属原始群体间的和平以及用武力手段去惩罚恃强凌弱者,是一个很重要和经常性的政权治理内容。

中央政权对鼓与钦䲹杀葆江之事所作出的反应,是"帝乃戮之钟山之东曰嶢崖"。首先,中央政权用兵击败了鼓群体和钦䲹群体;其次,在击败之后并没有消灭或是拆散这两个原始群体,也没有断绝这两个群体对其主神的奉祠,而是降低了这两个群体的神的等级。这一点,可由鼓的神形转化方式中明显地看出。

在此之前,鼓的神形是"其状如人而龙身";在此之后,鼓的神形"化为鵕鸟"。龙形是天子级政权的一个重要的神徽形态,由此可知,鼓曾是天子级政权框架内的一个较高级原始政权的神形;在被中央政权击败之后,鼓受到的主要惩罚是被降低神徽的等级。与鼓一同被击败的钦䲹群体,也受到相同的处罚。

在我国大型原始文明的较早期阶段,"化"是一个极重要的概念。首先,以纳众归一的方式来确立部落级群体的神形徽号便是

一种顺向的“化”；而从鸟兽鱼虫形态到“其状如人而龙身”，则是进一步的和更高层级的“化”；其次，由“其状如人而龙身”到“化为鵕鸟”是一种逆向的“化”。也就是说，鼓这个原始群体的早期徽号实际上就是“鵕鸟”，当这个群体的首领成为天子级政权框架中一个更高等级的首领时，这个群体便获得了“其状如人而龙身”这一更高级的徽号；而鼓被击败后所受到的主要宗教性惩罚，便是被削去了“其状如人而龙身”的徽以及作为“鼓”的号，由此被降格和“还原”为当初的“鵕鸟”。

“化”的另一个含义，指人与图腾物之间的生死转化关系；这种现象在近代原始民族的图腾观念中极为普遍，女娃化精卫以及女尸化䔄草均为与此有关的继发现象。如果“精卫堙海”这一神话不是注入经文的内容，那么这个神话应有一个比较复杂的成因。此外，文鳐鱼的“常从西海游于东海，以夜飞”，也应属于《山经》中的一则神话。这也是一个此时尚无法讨论的问题。

再来谈谈猾褢、鯥和𩹉鱼的“穴居”、“陵居”和“居逵”的含义。参阅“木虫居之”、“三青鸟居之”以及“槐鬼离仑居之（槐江之山）”、“有穷鬼居之”、“神天愚居之（堵山）”等内容，可知“居”多指神的居所或者说是祭神的地点。山丘是原始时代最多见的祭祀地形态之一，依山设祭便是对居于山上作为享祭神的图腾祖先的祭祀，当神的居地“转移”到天上之后，既往的祭祀地点便具有了双重的含义；一方面，作为继续使用的祭祀地点仍然是人神沟通的重要媒介；另一方面，在一些原始群体的宗教观念中，神在这种情况下的居地是双在的，既在天上，也在山上。“陵居”的含义，当即如此。

洞穴也是原始时代比较多见的神居之地以及祭神的地点，因此，“穴居”指猾褢神的居地和享祭之地。逵，道路也，这里当指道路交汇之地；“居逵”，指以道路交汇处作为神栖之所和祭神的地点。

鯥在《山经》的分类方式中为鱼（“有鱼焉”），但却“其状如牛”

且“陵居”,这也是一种纳众归一过程中的均分现象。均分的内容包括鸟兽鱼虫方面的类属、名称、形态、祭祀地点等。鱃鱼的“居逵”亦当与此有关。

下面是另外四个介绍的类项。“见人则”如何者 6 次。

见人则跃。	竦斯(鸟)
(以下均为兽)	
见人则卧。	幽頞
见人则呼。	足訾
见人则笑。	山𤟤
见人则飞。	天马
见人则眠。	犰狳

“善”如何者 14 次。

[鸟]	
善笑。	鸰𪀊 B
是善惊。	䳋
善登木。	絜钩
[兽]	
善投。	𤟤
善投。	举父
是好举人。	孰湖
是善伏。	孟极
善笑。	幽頞
善吒。	诸怀
善投。	山𤟤
善还。	𩣡
善詈。	山𪊨
善呼。	文文
善驶牮。	𤢺

有飞与走之状的介绍者9次。

[鸟]	
相得乃飞。	蛮蛮
以某髯飞。	当扈
群居而朋飞。	鸩
[兽]	
伏行人走。	狌狌
以其尾飞。	耳鼠
行则衔其尾,居则蟠其尾。	诸怀
其行如风。	山挥
以其背飞。	飞鼠
[鱼]	
常从西海游于东海,以夜飞。	文鳐鱼

此外,“冬见夏蛰(橐𩇯)”、“宵飞而昼伏(鴽鹛)”、“冬蛰(猾裹)”、“冬死而夏生(鲑)”亦可归为一个小类。

在以上四个类项中,“见人”则如何和“善”如何这两项内容与原始时代祭祀仪式中的不同祭祀方式有关。在后两个类项中,一部分内容与上述情况有关,还有一些内容与图腾物有关,如“冬蛰”及“宵飞昼伏”,有可能是指属于该部落的某一氏族图腾动物的此类情况;“冬死而夏生”可能是关于“冬眠”的另一种说法。“冬见夏蛰”则显然是一种不正常的现象,因而有可能是对一种冬见夏不见的候鸟的生活习惯的误解性说法。

第六节 《山经》动植物图腾研究小结

《山经》中的鸟兽鱼虫草木可以归入一个总类,即“物”。在“物”之下,又可以分为《五帝本纪》所述“动物”和“静物”。上述分

类之下可以再分为有介绍内容和没有介绍内容的两种情况。前已述及，在无介绍内容者中，实际上也有一些一两个字的介绍文字，如类称、色别等等。

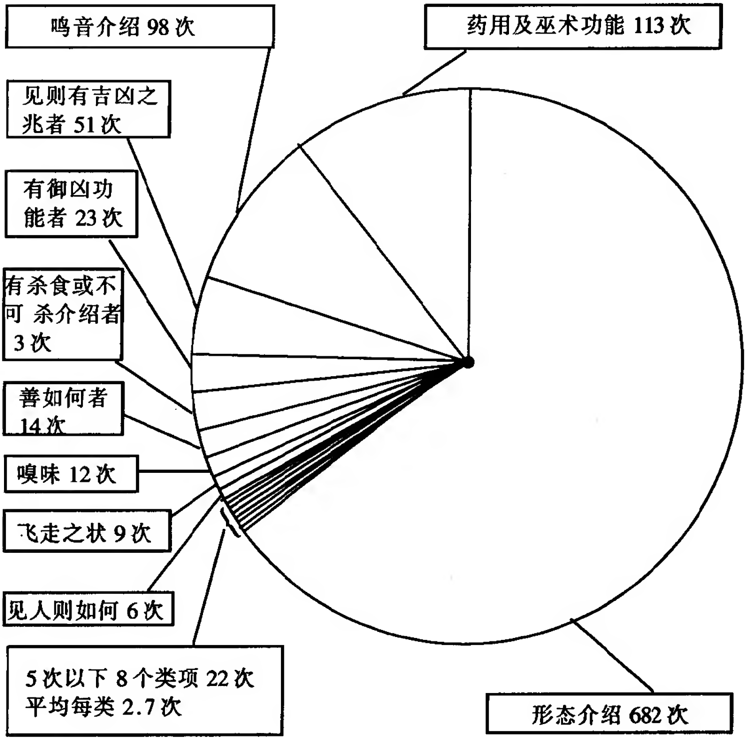
在有介绍内容的鸟兽鱼虫草木中，除类称、名称之外，共有大致18个介绍内容的类项，其中形态介绍又可以分为基本形态和局部形态这2个类项，在局部形态中又可以进一步分为鸟兽鱼虫在形态方面的“归属”、“颜色”、“数量”、“有无”、“形态”、“位置”等6个类项以及草木的“类比”、“颜色”等类项。在颜色方面，又可以再分为赤白黄黑青等类项。

将鸟兽鱼虫草木作为分类对象，我们可以大体上划分出如下几个分类的层级。第一个层级是“物”，第二个层级是“动静之物”，第三个层级是属于“动”或“静物”的鸟兽鱼虫草木，第四个层级是介绍内容的有或无，第五个层级是在有介绍内容的鸟兽鱼虫草木中除“类称”、“名称”之外的大致18种介绍的类项；在形态介绍中，可以分为基本形态和局部形态这两个类项，这是第六个分类的层级；鸟兽鱼虫的6种主要的局部形态介绍是第七个类级，其中“颜色”类项中的五种颜色已经到了第八个类级。

由此可知，《山经》鸟兽鱼虫草木的全部内容可以被纳入由“物”为起点的一个有序性很强的分类介绍或者说是描述的系统中去；在有介绍内容（第五类级）的鸟兽鱼虫草木中，共有分布在第六类级上的18个介绍类项，其中局部形态介绍中的一些最具体的内容可以纵深到第八个类级。在形态介绍之外的一些介绍内容中，也有达到第八个类级的内容，如鸣音（第六类级）中响器之音（第七类级）的“金音”、“木音”、“石音”等便是第八个类级的内容了。

在第六类级的18个类项中，形态介绍是最大的一个类项，具体来说，鸟兽鱼虫草木的基本形态介绍内容（199次左右）和局部形态介绍内容（483次左右）共有大致682次左右；其它17个类项的介绍内容大致出现371次，18个类项的介绍内容共出现（682+

371)大致1053次。下图是这1053次介绍内容在18个类项中的具体分布情况。



在《山经》中,没有介绍文字的鸟(20种32次)兽(37种139次)鱼(16种26次)虫(21种29次)草(38种92次)木(55种296次)大致有187种614次。其中鸟兽鱼虫的基本成分,是指天子级政权下属原始群体的图腾徽号以及图腾祭牲等。其中既有怪物,亦有不怪之物。其中的草,是指为一些原始群体所拥有的作为宗教性献祭物的草。其中的木,主要是指一些原始群体的社木。加上251种有介绍文字的鸟兽鱼虫草木,共865次(不包括以类比或

归属方式出现的鸟兽鱼虫草木)。

《山经》中关于各山鸟兽鱼虫草木的介绍方式主要有如下几种情况:1. 有名称或同时有名称、类称并有介绍内容;2. 只有名称和类称;3. 只有名称或只有类称;4. 空项,如"无兽"、"无鸟兽"、"无草"、"无木"等。由此可知,除特指出"无"鸟兽鱼虫草木的情况外,也存在着很大一部分有鸟兽鱼虫草木但不作任何介绍的情况,也就是在有介绍的空项和有介绍的实项之间不置一字的实项。这种实项属于第五种介绍方式。

在《山经》中,"无鸟兽"这一类的空项是比较多见的;具体有:"无兽"(1)、"无鸟兽"(1)、"鸟兽莫居"(2)、"无草"(2)、"无木"(2)、"无草木(96)、"无石"(9)、"无玉"(2)、"无水"(10)等,共出现大致125次。这一部分内容,很像我们今人在填写某些表格时所填的"无"字。此类现象从另一个角度体现了《山经》内容的表格化特征,以及在这些类项表格填写时的严格程度。

由考古学方面的有关事实来看,人类最早的图腾制文化出现于大致25万年前左右。在旧大陆的许多地区,1万年前左右已进入图腾制文化的全盛时期。通过了一系列不稳定的社会组合之后,出现了若干个以图腾制部落为基本构成单元的大型原始文明。一方面,在《山经》鸟兽鱼虫草木的介绍文字中叠压了大型原始文明形成过程中的重要社会文化现象;如在部落级徽号形成过程中图腾数量的简化,图腾祭牲在一定范围内的统一使用,原始时代由诸神构成的天象系统和与之有关的占卜方式和时令历法,原始医药学与巫术的并存关系,杀人祭祀现象中的宗教观念,在一定范围内统一使用的仪式性叫喊、祭祀歌舞和响器类礼器等等。另一方面,那些鸟兽鱼虫的图腾属性本身,其起源是与图腾制文化的出现相并行的,由此沟通了一个十万年以上的人类原始文化历程的存在线索。

一方面，近代原始民族的有关社会文化内容为我们提供了重新读懂《山经》等古文献的一个全新的认识角度；另一方面，《山经》等古文献又可以大大推进我们对人类原始社会状况及其历程的认识水平。其原因在于，近代原始民族的民族志材料，大多记录了近代原始民族的社会结构、文化内容在殖民化进程和近代文化冲击下迅速瓦解的过程中；因而这一部分材料大多是零散的、表面化的，同时其中还夹杂着早期文化状况的变形成分以及由于记录者的能力所限和兴趣不同而出现的失真成分。而《山经》等古文献的记录者则是大型原始文明中央政权的主持者们，这些古文献是他们以扼要和准确的方式所直接记录下来的原始社会状况和文化状况的具有重要意义的基本内容。

第五章

《山经》中的第二和第三类神

第一节 第二类神的内容分析

《山经》中的神可以大体上分为三类:第一类是前面已经讨论过的具有图腾祖先属性的鸟兽鱼虫,还包括“帝女”(女尸)“化为䔄草”这类具有神性的草木;第二类是散见于各山并且大多被称为“神”的神;第三类是在各次山经最后一段文字(可以称其为“山系尾文”)中所介绍的神。当然,在这三类神之间也有一些重合的部分,如鼓与钦䲹介于第一和第二类神之间,又如泰逢、熏池、武罗介于第二和第三类神之间。《山经》中的第二类神共32种,其中有介绍文字者大致24种,无介绍内容者大致8种。下面是介绍内容中的几个主要类项。

(一)形态介绍(16种)

其状如人而龙身。	鼓
其状马身而人面,虎文而鸟翼。	招英
其状如牛而八足二首马尾。	天神
其状虎身而九尾,人面而虎爪。	陆吾
其神状如人而豹尾。	长乘
其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜。	西王母

其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼。浑敦无面目。	浑敦
其状人面兽身，一手一足。	䰠
其状人面而豹文，小要而白齿，而穿耳以鐻。	武罗
其状如人而虎尾。	泰逢
其状如人而二首。	骄虫
其状如人面羊角虎爪。	蟲围
其状人身而龙首。	计蒙
其状人身而方面三足。	涉蟲
其状人身而身(手)操两蛇。	于儿
状如人而载蛇，左右手操蛇。	怪神

(二)职司介绍(12)

(槐江之山)实惟帝之平圃，神英招司之。

(昆仑之丘)实惟帝之下都，神陆吾司之。是神也，司天之九部及帝之囿时。

(嬴母之山)神长乘司之。是天之九德也。

(玉山)西王母所居也，是司天之厉及五残。

(长留之山)实惟员神磈氏之宫，是神也，主司反景。

浑敦……是识歌舞。(天山所出英水)实惟帝江也。

(泑山)是山也，西望日之所入，其气员神红光之所司也。

(青要之山)实惟帝之密都，神武罗司之。

(和山)实惟河之九都，吉神泰逢司之。

(骄虫)是为螫虫，实惟蜂蜜之庐。

神耕父……有九钟焉，是知霜鸣。

(三)循游之地(6)

英招：(居槐江之山)，循于四海。

蟲围：处之(骄山)，恒游于睢漳之渊。

计蒙：处之(光山)，恒游于漳渊。

耕父:处之(丰山),常游于清冷之渊。

于儿:处之(夫夫之山),常游于江渊。

帝二女:居之(洞庭之山),是常游于江渊。

(四)出入介绍(6)

泰逢:出入有光。……动天地气也。

聂围:出入有光。

计蒙:出入必有飘风暴雨。

耕父:出入有光。

于儿:出入有光。

帝二女:出入必以飘风暴雨。

(五)鸣音介绍(5)

英招:其音如榴(牛)。

天神:其音如勃皇。

耆童:其音常如钟磬。

神䰠:其音如钦。

武罗:其鸣如鸣玉。

(六)见则有吉凶之兆者(2)

天神:见则其邑有兵。

耕父:见则其国为败。

此外,西王母的"善啸"可与鸟兽鱼虫的同类介绍内容相比较。神蟜虫的祠法可与山系尾文中的同类内容相比较。长留之山(少昊居地)的"兽皆文首,其鸟皆文尾,是多文玉石"应为一种礼制方面的现象。符惕之山的"多怪雨",指以雨为图腾的群体及与之对应的雨神;"风云之所出也",当与神江疑的职司有关。

关于神的居止之地,主要有如下两种介绍方式:居(11),处(4);这部分内容可与鸟兽鱼虫的"三青鸟居之"、"木虫居之"、"陵居"、"居逵"等内容相参照。此外还有"后稷所潜也"及"鹰鹯之所宅也"等。

神的居地可以分为两种类型，一是在《山经》连山系统内，二是在连山系统之外的四望之地，如“西望大泽，后稷所潜也”；“北望诸毗，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也”；“东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一博”；“西望日之所入，其气员神红光之所司也”；“南望墠渚，禹父之所化”等；第二种类型的神居之地大致有6种，余26神均为第一种类型。

在32神中，有类称者为26神；类称的方式可以大体分为3种：神[包括：神17、员神2、吉神1、天神1、怪神1、魋1](23)、鬼[槐鬼离仑，有穷鬼](2)、子(1)。“天神”和“怪神”均为只有类称而无名称者；“浑敦”并非神名，其所司为“帝江”和“识歌舞”，其名阙。

在第二类神与第一类神(鸟兽鱼虫)的介绍内容的类项之间，存在着一些明显的对应关系：1.形态介绍的对应；2.职司介绍的对应，如鹑鸟的“司帝之百服”；3.“出入有光”的介绍；4.“居之”的介绍；5.鸣音的介绍；6.见则有吉凶之兆的介绍等等。相对来说，第二类神的出现要略晚于第一类神或大致同期，且第二类神均为更高一个层级的原始政权的主神。

在第二类神的居地中，有一些高层级祭祀地点同时也是高层级原始政权的所在地，如：“帝之平圃”、“帝之下都”、“帝之密都”、“帝江”、“河之九都”、“蜂蜜之庐”及“员神磈氏之宫”等；一些第二类神的居处于山而循游于水的介绍内容，是很重要的原始社会文化现象，这个问题后面再深入讨论。

具体来说，神的职司可以进一步区分为司地和司职；在神的司职内容中也有一些很重要的内容，如：“司天之九部及帝之囿时”、“天之九德”、“司天之厉及五残”、“主司反景”、“是识歌舞”、“是知霜鸣”及员神红光所司的“日之所入”等等。

计蒙和帝之二女的“出入必有(以)飘风暴雨”，与这些神的职司有关：司风雨之神也；这是原始时代较为多见的“迷信”方式，一定地区内的人们见到“飘风暴雨”，便认为这是主司风雨的神“出

人”所引起的反应。

第二类神在《山经》五岳系统中的分布并不是均匀的，在五岳系统的26个山系中，只分布于西岳系统的《西次三经》、《西次四经》两个山系和中岳系统的《中次三经》、《中次六经》、《中次七经》、《中次八经》四个山系。《西次三经》中第二类神的分布密度最高，共18神；《西次四经》1神，在《西山经》中共19神。与之形成鲜明对比的是，在南、北、东、西四个山经中，除《西山经》外其余三个系统中没有一个第二类神。这是一个有待深入讨论的重要问题。

第二节 第三类神的内容分析

下面，简要讨论一下《山经》中第三类神的情况。《东次四经》的尾文很可能全部脱失了，“凡东次四经之首，自北号之山至于太山，凡八山，一千七百二十里”，这段文字很可能是后人参照其它尾文内容所补进的文字。很可能是由于这个原因，因而没有关于第三类神的介绍。在《西次一经》、《西次四经》、《中次一经》、《中次三经》的四段尾文中，只有第三类神的祠法而没有形态介绍；在《中次五经》和《中次六经》的尾文中，没有关于第三类神的任何介绍内容。造成这种情况的主要原因，很可能是由于尾文内容的残损；简帛书卷，其首尾易残。

除上述情况外，其余第三类神均有形态以及祠法这两个基本内容。在《山经》连山系统的447山中，包括了(尾文中所提到的)18个“冢”、3个“帝(席)”、4个“神(魋)”、1个“岳”(在《中次六经》)和1个“合天之水”(尸水)等26山和1水，这些山水的祠法又有别于其余各山；这26山1水的情况，下一节具体讨论。

考虑到尾文的易于残损(不能完全排除其它的原因)，在《山经》成文之初，除26山1水及武罗等3个第二类神外，其余各山很可能是每山各有一神，且均有形态介绍和祠法这两个基本内容。

第三类神的第一个特征，是除上述20余山的情况外，其余各山基本上每山各有一神，从这个意义上可以称其为各山诸神。第二个特征是没有名称的介绍，或者可以说这些神是与各山同名的。第三个特征是在形态方面的划一性，也就是说，在大多数情况下每一山系诸神的神形都是相同的。在《西次二经》、《北次三经》和《中次七经》这三个山系，其神形有所变化，但这种变化也都是统一性的变化，如《西次二经》共17山，其中10神为一种统一的形态，余下的7神为另一种统一的形态。第四个特征，是每一个山系的诸神在祠法也就是祭祀方式上的统一性；当然也存在着一些与其形态变化方式相同的统一的变化。

上述第三类神的四个基本特征，可与《山经》中前两类神构成有与无之间的鲜明对比。由此可以得到这样一个结论：各山诸神中的绝大多数神（除与26山1水及武罗等神的重合情况外），都是伴随着447山连山结构的产生而一次性出现的。具体来说，这个结构的创立者在创立的过程中，一次性地确立了447个相同层级的政权单元，并以26个山系为基本框架，为410余个同级政权一次性地确定了统一的神形与祠法。

下面是第三类神的形态介绍内容。

一、南山系统

1.鸟身而龙首。

2.龙身而鸟首。

3.龙身而人面。

二、西山系统

1.〔脱阙〕

2.A、人面而马身。

B、人面牛身四足而一臂。

3.羊身人面。

4.〔脱阙〕

三、北山系统

1.人面蛇身。

2.蛇身人面。

3.A、马身人面。

B、彘身而载玉。

C、彘身而八足蛇尾。

四、东山系统

1.人身龙首。

2.兽身人面载觡。

3.人身而羊角。

4.〔脱阙〕

五、中山系统

1.〔脱阙〕

2.人面而鸟身。

3.〔脱阙〕

4.人面兽身。

5.〔脱阙〕

6.〔脱阙〕

7.豕身而人面。

8.鸟身而人面。

9.马身而龙首。

10.龙身而人面。

11.彘身人首。

12.鸟身而龙首。

第三节 三类神的形态比较及其产生时序

前面已经谈到,在第一和第二类神之间,类项的对应主要有五

个方面:形态、职司、出入有光、鸣音、见则有吉凶之兆。在第三类神与前两类神的介绍内容之间,共有的类项是形态介绍和见则有吉凶之兆(《东次三经》尾文:是神也,见则风雨水为败)。

下面,对三类神在形态方面的主要特征作一些具体的比较。在第一和第二类神之间,存在着一个很明显并且很重要的不同之处,即人形成分所占比重的不同。

在有形态介绍的188种鸟兽鱼虫中,具有人形成分的鸟(10)兽(10)鱼(1)虫(1)共22种(人面14、人首1、人目2、人手2、人足2、人状2),人形成分的所占比例为12%。在16种有形态介绍的第二类神中,具有人形成分者(人面者5、如人状者6、人身者3)共14种,人形成分的所占比例为88%。

由此可知,在人形成分所占比重方面,第二类神比第一类神要多出了76%。二者之间人形成分所占比重相差如此悬殊的情况,为我们提供了一个重要的认识依据——在我国大型原始文明较早期阶段,曾出现过一个神形由以鸟兽鱼虫的形态为主向以人形为主的过渡过程。

在有形态介绍的大致350种第三类神中,有人形成分者大致为268神;人形成分的所占比重大致为77%;这种情况与第二类神的88%是比较接近的。

前已述及,《山经》中第一类神形的拼合材料平均每神为2.74个。第二类神形的拼合材料为状(8)、身(6)、面(5)、尾(5)、足(4)、首(2)、爪(2)、齿(2)、翼(2)、耳、要、手、角、文、发、目等16种43次;在有形态介绍的16个第二类神中,平均每个神的拼合材料为2.68个。第三类神的拼合材料为身(337)、面(196)、首(104)、足(17)、臂(10)、尾(10)、角(9)等大致7种683次。在有形态介绍的大致350个第三类神中,平均每个神形的拼合材料为1.95次。

	第一类神	第二类神	第三类神
拼合材料:	2.74→	2.68→	1.95

由此可知,从第一类神到第二类神,每个神形拼合材料的平均数量下降0.06个;从第二类神到第三类神,每个神形拼合材料的平均数量又进一步递减0.73个。此外,神形拼合材料的种类,第一类神为32种,第二类神为16种,第三类神为7种,在三者之间也存在着一个明显的递减关系。也就是说,在三类神之间形态依次简化的过程主要体现在三个方面:1.人形比重的增加;2.拼合材料平均数量的递减;3.拼合材料种类数量的递减。

最早期的神形,也就是作为图腾祖先的神形徽号,大多是单一的鸟兽鱼虫,如狼、鼠、鱼、龟、鹊等。在为图腾制部落确立统一徽号也就是神形的过程中,由数量的简化而导致了形态的繁化。在这种情况下,出现了一大批怪物。作为《山经》第一类神的那些怪物以及不怪之物的鸟兽鱼虫,实际上是一些原始群体经过了数量简化后的神形徽号;每一个怪物都是一个部落级群体纳众归一的诸神结构,都是一个在形态繁化后出现的低层级的龙形。

作为中央政权最高徽号的龙形,正是在这些作为第一类神的怪物的形成过程中出现的一个最高级和在形态方面最繁化的怪物;在龙形之中,兼容了鸟兽鱼虫的形态;作为天子级政权的图腾徽号,龙形容纳了百物之象,并以此成为百神之主。

从逻辑上说,龙的形态特征在于对鸟兽鱼虫形态特征的无所不有,由此构成了一种以大有纳小有的逻辑优势。《山经》中另一个很高层级的图腾徽号是作为“帝江”之神(本名已脱阙)的神形,也就是旧注所说的“浑敦”;此神虽有“六足四翼”,但其最主要的特征是“浑敦无面目”的没有特征;此神在形态方面的逻辑容纳方式刚好与龙形相反——以无纳有。

通过以上简要讨论,可以对《山经》中三类神的产生时序作一个初步区分。作为鸟兽鱼虫的早期诸神,其产生年代要远早于《山经》结构的产生;其产生之初的实际数量,也要远多于《山经》中所提到的数量。而《山经》中所提到并介绍的鸟兽鱼虫,应代表着当

时一些比较强大和具有一定文化独立性的原始部落或部落联盟的神形徽号。同时，还包括一些天子级政权结构内较高层级原始政权的较早期神形徽号。

第二类神形，是在第一类神形基础上经过形态简化的产物；第三类神形又发生了大跨度的进一步简化。因此，第二类神的产生与第一类神的产生大致同期或略晚一些；同时，又大多属于较高层级原始政权的神形。其数量要多于《山经》所提到的数量，其产生年代也要早于《山经》连山结构的出现。《山经》中提到这些神的主要原因之一，是由于447山系统中的一些山与这些神的设祭之地发生了重合。

此外，447山中的26山和1水也属于在《山经》结构出现之前的重要祭祀地点，这些祭祀地点的主神虽然没有介绍，但介绍了对于这些神的祭祀方式也就是祠法。这些神大多也属于《山经》中的第二类神。

前面已经谈到，只有第三类神才是与《山经》连山结构的创立同步出现。因此，前两类神是叠压在《山经》内容中的既往社会文化历程的残迹；这些内容以不完整的方式为我们提供了《山经》结构出现之前我国原始社会状况的一些重要消息，其中包含着一系列极为重要的古史问题。

在人类其他一些较大规模原始文明的较早期阶段，也大多曾出现过简化神形等原始宗教改革的过程。比如，在古代埃及的神像当中，有相当一部分神形与《山经》第二和第三类的情况是比较接近的。在这个阶段，削弱中央政权下属诸原始群体的诸神在形态方面的互异性，并统一地在简化神形的过程中使其向完全的人形化过渡，是强化中央政权统一管理职能的重要文化手段之一。

第六章

《山经》中的五岳布局

第一节 对连山结构的简要分析

《山经》中关于连山结构的基本内容主要包括如下几个方面：1.南、西、北、东、中五个连山系统的划分；2.山系首文，如“南山经之首曰鹊山，其首曰招摇之山”，又如“南次二经之首曰柜山”等等；3.各山首文，如“又东三百里，曰堂庭之山”，又如“又东五百里，曰鹿吴之山”等等；4.在山系尾文中的有关内容，如“凡鹊山之首，自招摇之山以至于箕尾之山，凡十山，二千九百五十里”，又如“凡南次二经之首，自柜山至于漆吴之山，凡十七山，七千二百里”等等。《山经》中的这一部分内容以一种非常规整和直观的方式向我们展示了《山经》连山结构的基本框架，这个框架同时也就是《山经》这部古文献本身在篇目划分方面的基本结构。

在上一章中已经谈到，除了山系尾文的残损部分之外，《山经》中的大部分山系均有关于每山一神（第三类神）及其祠法的内容。由此可以了解到，在《山经》结构中每一座山的主要性质之一是祭神的地点。在近代原始民族中，原始群体所固定使用的祭神地点往往具有极为重要的社会文化意义。这里是人神沟通的圣地，是作为当时最重要社会活动的祭神典礼的举行地点，因而祭神地点

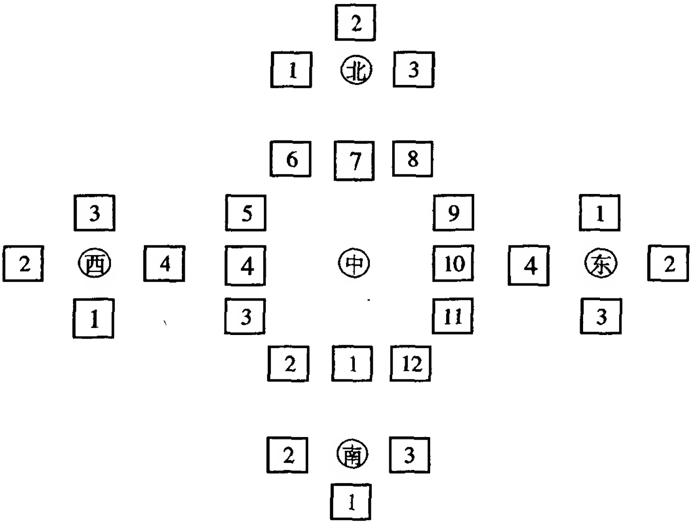
是人类社会在这一“时段”中至关重要且普遍存在的文化中心。在“神权政治”的“时段”,原始宗教中的神是一系列社会制度和统治权力的文化依据。由于这个原因,早期阶段的祭神圣地便具有了政权职能和作为原始政权的神圣标志的性质。

在原始社会阶段,比较多见的祭祀地形态主要有:山丘(包括洞穴、山谷)、水域(包括井、泉、江、河、湖、海等)、坟冢以及与祭祀地标志物有关的圣林、圣树、圣石、社土、社沙、社水、社火等等,其中最多见且最重要的是山丘和水域。《山经》中的山、水、林、木、井、泽、谷、穴、土、火等等,均为与原始时代的设祭地点和设祭方式有关的内容。《山经》结构的主要构成材料,以山为主,水次之。通过上面的简要讨论,可以得出这样一个初步结论:《山经》作为一个连山和连水的结构,同时也是一个原始政权的结构。

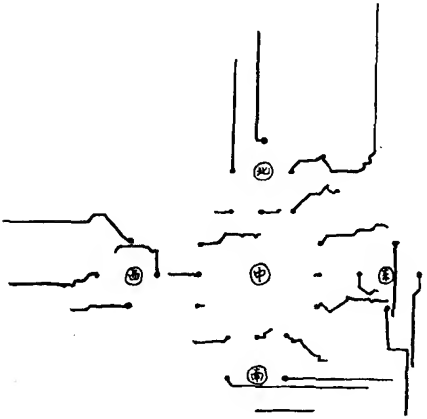
在《山经》连山和连水的复合结构中,连山结构居于远为重要的主导地位。《山经》中的 447 山,实际上正是构成我国上古文明政权结构中 447 个相同层级的政权单元。在这个层级之上,是 26 个连山系统;再向上,是南西北东中五个更高层级的连山结构,也就是五岳结构;再向上,则是一个五合一的总系统。中山也就是中岳,是这个庞大的原始政权结构的中央政权所在地。这个系统中不同层级的山与山之间的关系,体现了不同层级的祭祀地之间的主从祭关系,以及不同层级原始政权之间的统治权力方面的主从关系。

在五岳级政权之下,共有 26 个山系;其中南岳政权和北岳政权各有 3 个山系,西岳政权和东岳政权各有 4 个山系,中岳政权则有 12 个山系。

下面是五岳结构和 26 个山系首山的大致分布情况;当然,实际情况不可能像下图这样规整。不同地区的地理、气候条件、人口分布密度,既往原始群体的分布状况等等,都是制约其具体分布方式的重要因素。



在每一个山系首山之后,都有一个线性排列的山系,每山之间都有具体的距离与方向。根据《山经》中的这部分内容,我们可以大体上勾划出一个由 26 个山系作线性展开的分布图。



一个大型原始政权是否能够以较高质量正常运转，交通方面的便利程度是基本条件之一；而26个山系政权的线性排列方式则为我们提供了一个与此有关的重要认识线索——每一个山系都是由一条相连其下属诸山的道路串联而成。也就是说，这26个线性排列的山系同时也是26条道路(以陆路为主，也有一部分水路，即“水行”之路)，是我国大型原始文明较早期阶段地域内比较重要的26条道路。

《山经》中的“里”应是一个比较确定的长度单元，只是当时一“里”的具体长度目前还不太了解；搞清这个问题应是有可能的，但无疑难度很高。《山经》中几条较长且有较多方向变化的山系(如《北次三经》等)应与地形方面的通道具有一定的吻合关系，通过一个多参照系(地形、地名、方向、考古遗存分布关系、水系分布情况等)的相当复杂的校正过程，这26个山系政权的具体分布情况应是可以被大体正确地复原的。

《山经》447山中的任何一个山，均可以用三级序号明确地表示出来。设南岳系统为1，则西2、北3、东4、中5，此为第一级序号；南岳系统有1、2、3(《南次一经》、《南次二经》、《南次三经》)共3个山系，西与东均为4个，北为3个，中为12个，这是第二级序号；每一山系少则有5山，多则有40余山，其依次排列的序号为第三级序号。如“碣石之山”为《北次三经》的第44山，故可以用三级序号写为：“3·3·44”；下面再举几例。

1·2·6——勾余之山

2·4·5——鸟山

3·1·9——石者之山

4·3·4——中父之山

5·11·48——几山

由此可以明显地看出，《山经》连山结构是一个层次分明的三级逻辑派生系统。下面是这个系统的基本框架。

1·1·(1～9)
1·2·(1～17)
1·3·(1～13)
2·1·(1～19)
2·2·(1～17)
2·3·(1～22)
2·4·(1～19)
3·1·(1～25)
3·2·(1～16)
3·3·(1～47)
4·1·(1～12)
4·2·(1～17)
4·3·(1～9)
4·4·(1～8)
5·1·(1～15)
5·2·(1～9)
5·3·(1～5)
5·4·(1～9)
5·5·(1～15)
5·6·(1～14)
5·7·(1～19)
5·8·(1～23)
5·9·(1～16)
5·10·(1～9)
5·11·(1～48)
5·12·(1～15)

第二节　原始时代的连水政权与连山政权

关于《山经》水系的情况，请读者参阅本书第十二章的内容。原始时代山祭与水祭现象的存在，主要体现在如下几个方面的认识素材中：1.近代原始民族的有关事实；2.原始时代结束后的有关祭俗；3.各种原始图案中的有关内容；4.希腊神话、《旧约》等地中海沿岸和两河流域的古代文献中的有关内容；5.我国古文献中的有关内容；6.原始社会阶段的建筑遗存。将与此有关的事实材料完整地收集到一起来，这是一个工作量很大的专题研究，在本书内是无法展开这项工作的。这里，仅对此类现象的基本情况及其演化线索作一个简要的说明。

在澳大利亚的原始民族中，以山丘、水域作为祭祀地点的现象是比较多见的。对于原始社会的族人们来说，祭祀地点是图腾祖先和本族死者灵魂的居地；生者的灵魂来自这里，死者的灵魂也将要回到这里；因此，这里是生者与死者相沟通的中介地点，是人与神之间相沟通的圣地。在略晚些的原始社会阶段，神的居地大多“迁居”到了天上的日月星辰之中，但此时的祭神地点仍是人神沟通的重要圣地。前已述及，在原始社会阶段，山祭、水祭、林下之祭、树下之祭以及坟冢之祭等都是比较多见的。于是，有了许许多多的圣山、圣水、圣林、圣树、圣石、圣坛、圣坟冢等等。在小型部落社会的阶段，当既往独立的几个原始群体结合为一个更大规模的“联盟”时，如果这几个原始群体以往的祭神圣地均为山丘，便会在这几个山丘之间发生政权与宗教性质的连山关系，由此构成一个连山祭祀的系统同时也是一个连山方式的政权系统。如果这几个原始群体既往的祭祀地均为同一个河流或湖泊，便可以由此构成一个沿河或环湖泊分布的连水祭祀系统和连水方式的政权系统。当这几个原始群体以往的祭祀地形态既有山祭也有水祭的时候，

便会因此而发生山与水之间具有政治性质的宗教矛盾。

在这种情况下，具体推动统一过程的人便会设法对这种类型的矛盾进行调和。在原始社会阶段，每一次原始群体聚合规模的扩大，都是一次难度很高并且非常重要的大跨度的社会发展进程。这种进程不是一个“自然”形成的“抽象”过程，这是一个实际的客观过程。首先，有必要完整和细致地了解这些既往独立的原始群体的社会文化形态及其由来和演化的状况。其次，有必要了解在这些既往独立的原始群体之间彼此交往的情况。第三，有必要比较完整、细致和准确地了解，当这些既往独立的原始群体将要结合为一个较高质量的“联盟”时，具体存在着哪些有利于结合的条件，同时又具体存在着哪些阻碍结合的不利条件。第四，必须要有一个何种方式的推动过程才足以实现这一结合过程的完成。第五，当这一结合进程完成之后，这个时代这种类型的“联盟”随时面临着哪些可以导致其解体的具体因素并且这些破坏因素具体强大到了什么程度。第六，近代原始民族的小型和中型部落社会在什么程度上具有“联盟”的性质。第七，在这些小型和中型部落社会的一组文化和制度中，有哪些内容具有维系文化的延续和保障“联盟”存在的功能并且正在以何种方式发挥着这种作用。第八，在这些小型和中型部落社会的一组文化和制度中，有哪些内容“残留”了上一次结合过程曾经客观发生过的“信息”。第九，在近代原始民族的小型部落社会与中型部落社会之间存在着哪些文化和制度方面的衔接关系，将要有一个什么样的具体过程才有可能实现由中型部落社会向更大型原始“联盟”的进程。最后，如果不从上述这样一个非常“具体”和“实际”的认识角度上来考察近代原始民族小型和中型部落社会的一组文化和制度的内容、功能、由来和演化方式的时候，认识者便在多大程度上失去了最起码的认识头绪和判断分寸。

在比较早期的“联盟”组建过程中，对既往独立的原始群体之

间因山、水等设祭方式不同而发生的文化矛盾的调和方式，与前面谈过的图腾徽号的调和(拼合)情况比较接近。这种拼合与调和的不同方式又会导致一些不同的结果。其一，是在山与水两种势力处于均势时所形成的山水复合结构；其二，是以山祭为主的山水复合结构；其三，是以水祭为主的山水复合结构。当然，也可能会出现作为强制性方案的统一的连山结构或是统一的连水结构。

前面已经谈到，在近代原始民族的中小型部落社会中，已经出现以天地时为载体的原始文化结构。这种文化结构有两个主要功能。一是体现了诸加盟群体对疆域内天地万物的分配；二是以一个无所不包的封闭结构来确立人神之间的主从关系。在这种文化结构中，一个独立群体的疆域范围便是“地”的实际范围，“天”的范围是视野所及的宇宙空间，“时”的概念主要指历法的四时周期。由于每一个独立的小型部落社会各有其独一无二的天地时结构，故每一次更大规模的群体聚合都伴随着一次天地时结构的重组。在这个过程中，首先是将几个天地时结构的纳众归一，然后在“一”的基础上对天地时结构中的诸主要内容通过重新分配进行重新组合，包括了群体的组合，诸群体祖考神的组合，日月星辰的组合(神居之地)，历法的组合，疆域的组合，祭祀地点的组合等等。前面谈到的连山结构、连水结构以及山水复合结构等等，都属于这个过程中的祭祀地重组现象。下面，简要讨论一些与此相关的具体现象。在我国贵州左江沿岸的山崖上，分布着大量表述具有用牲内容的原始祭典的岩画，这就说明，这一带曾经存在过一个以左江为圣河的原始政权。这个原始政权的祭祀方向是上方的天，其设祭的地点则是沿左江分布。同时，绘有岩画的山崖也是其祭神圣地的重要标志之一。因此，绘制了这些岩画的左江群体应是一个以水祭为主的山水复合结构。

在我国新石器时代大汶口文化的一个陶器上，有一组被释为“旦”字的陶文( )。这一组陶文的上方是日月，是作为享祭者的

神的居地；下方的山形为祭神的地点。山形由很规整的五个山头构成，中间一个高出的山头与两旁四个矮些的山头之间，体现了五个山祭地点同时也是五个政权单元之间的主从关系。因此，这个远古陶文非常明显和典型地表示了一个连山政权的祭祀观念和构成方式。刻有这个陶文的陶器出土于山东莒县陵阳河遗址，其年代大致在大汶口文化的中晚期，距今5000年到4500年左右。我们无法确知这个陶文与《山经》结构的五岳政权是否有关或有着一种什么样的关系，但是，二者之间在作为连山政权的祭祀观念和构成方式上则是基本一致的。与这个陶文大致同期，还出土了一些与这个陶文有关的另外一些陶文。这里就不赘述了。

在距今两千年左右的中南美洲莫奇卡文化的陶器当中，有许多"模型陶器"和"绘画陶器"的"艺术主题"均与原始社会的宗教观念有关。其中，有一个"模型陶器"（即陶塑制品）的主体是一座与上述大汶口文化"旦"字陶文的山形很相像的五峰山，山侧是由一组（七个）人物构成的一个祭祀场面。与大汶口的"旦"字陶文相比较，莫奇卡文化的这个陶塑中虽然无法直接塑出日月的形态，但却直观而具体地塑出了一个依山设祭的场面，并且祭祀者们的祭祀姿态都是仰头向上的。因此，在二者之间存在着一种可以互相说明的关系。

早期的水祭多是临水设祭或是水侧的山祭，此后较普遍地出现了水上的舟祭。舟祭现象的出现原因比较容易理解，人们这样做的目的是为了人神沟通的更加近便。人们在水滨或是祭舟上将仪式中牺牲物的一部分投入水中，以此作为奉献给神的祭品。同时，在人们的宗教观念中，以这种方式可以将牺牲物的灵魂送往神的居地。在这种类型的祭祀仪式中，人们的献祭物还包括了金玉等贵重祭品和各种食物类祭品。当神的主要居地在日月星辰中的时候，人们的观念中往往认为当举行水祭的时候，神会来到水祭场所享祭。《山海经》中一些神的"浴"于水和"食"于水都是与此有关

的内容。

由于水具有人神沟通的中介物的性质,所以在原始社会阶段较大规模的祭神场所中,我们有时可以看到一些用以祭神的圣水池。比如,在被称为“印度河文明”范围内的摩亨佐达罗城址(在今巴基斯坦信德省境内,面积约2.5平方公里,人口在3—4万之间,距今4000年左右)布局中,分为西面有城墙和壕沟的“卫城”和东面的“下城”两个部分,卫城是统治者的住地和神庙等祭神场所的所在地,下城是居民区。在卫城北半部的中央,建有一个“大浴池”,面积为12米×7米,深约2米。以往的研究者一般认为,这个水池有可能具有某种宗教礼仪的性质。通过本书至此的讨论可以更加明确地了解到,这个居于卫城显要位置的水池应是一个在该城一组宗教性建筑中具有重要意义的圣水池。

我国南方的傣族、德昂族、布朗族、佤族等少数民族和中南半岛(泰国、缅甸、老挝等国)的一些民族的“泼水节”,均属于原始时代水祭现象的“遗存物”。人的在仪式前的斋戒和仪式中的“浴佛”,应与佛教产生之前的浴神祭礼有着直接的关系。人们将通神的圣水泼在对方的身上,是一种彼此祝福的表示。我国新疆北部维吾尔族的“谒水节”,也与“泼水节”的情况相近,很明显地残留着原始时代水祭仪式的特征。在马端临所撰《文献通考》的“四裔志”中,收集了一些记录于汉代到元代的我国境内和周边地区的民族志材料,其中也有一些比较典型的水祭礼俗。如康居国(西域古国,其地大致在今哈萨克斯坦的巴尔克斯湖和咸海之间)的水祭礼俗:“十一月歌舞乞寒,以水交泼为戏。”这个仪式可能与新疆北部维吾尔族的“谒水节”有一定的关系。又如高句丽(古国名,建国年代有可能早于西周,后为卫氏朝鲜所并,在今辽宁新宾东境)的水祭礼俗:“每年初,聚戏沮水上。王乘腰舆,列羽仪观之。事毕,王以衣入水。分左右二部,以水石相溅掷,喧呼驰逐,再之而止。”这个仪式中的“王以衣入水”,很可能与更加早期的“王”以神尸身份

“浴于”水祭仪式之中的“情节”有直接的关系。基督教的洗礼也很可能是一种在基督教产生之前“异教时代”的水祭遗存，洗礼象征着人与神之间所建立的一种皈依关系以及神对人的赐福。

在《诗经》和《楚辞》中，也保留了一些比较典型的水祭和舟祭的祭辞。如《湘君》：“……沛吾乘兮桂舟，……捐余玦兮江中，遗余佩兮澧浦，采芳洲兮杜若，将以遣兮下女。”文中的“桂舟”即祭舟，“玦”、“佩”是投入水中的祭品，“女”指仪式中的享祭神，这是以祭舟和献祭的方式来迎接神的到来与享祭。在原始时代的祭神典礼中，人们所寻求的主要“祭神情境”之一，是神的“降观”于祭典，是“祖考来格”。由于神不能以直观的方式降临于祭典，因而在祭神典礼中较普遍地出现了神偶或神尸。还有一种比较普遍的情况，即祭祀者在仪式中所追求的一种幻觉性的通神方式。下面两段文字有助于我们对幻觉性通神方式的了解。

> 《礼记·祭义》：……洞洞乎，属属乎，如弗胜，如将失之，……以其恍惚，以与神明交。

> 《楚辞·少司命》：……满堂兮美人，忽独与余兮目成。入不言兮出不辞，乘回风兮载云旗。悲莫悲兮生别离，乐莫乐兮新相知。

除《湘君》外，《楚辞》中与水祭和舟祭有关的诗篇还有《湘夫人》、《东君》、《河伯》等。

古代希腊“新神系统”的诸神居于奥林波斯山上，主神为宙斯。希腊城邦的卫城多建于山上，这里是希腊城邦的政权所在地，同时也是神庙的所在地。在庇士特拉妥执政的时代，每四年举行一次“大泛雅典娜节”。这个仪式“最隆重的项目，是在祭月 28 日（雅典娜诞辰）举行庆祝游行。游行的目的是把雅典姑娘们绣成的袍子献给这位女神。……人们把绣袍系在泛雅典娜节圣船的桅杆上，给圣船装上轮子，推到卫城。参加游行的有全体雅典人民，还有泛雅典娜节竞技会的优胜者、公职人员、贵族少女、全副武装的年轻

军人、来自其他国家向雅典娜献礼的使团等等。……绣袍送到厄瑞克透翁神庙，穿在雅典娜的木雕像上。庆节的最后活动是举行大祭祀(百牛大祭)和大宴会，宴会上分发祭牲的肉。”①

上述现象表明，希腊半岛曾有过一个以连山结构为主系统的原始政权结构。在希腊神话中有一个多次出现的内容，即阿罗依代兄弟或巨灵们“决心登天”，为此他们“试图”把珀利翁山和俄萨山“摞到”奥林波斯山上。由于阿波罗杀死了他们，才使他们未能实现目的②。前面已经提到，奥林波斯山是希腊诸神的居地，是希腊半岛连山结构的主祭圣地。因此，将另外两个山祭地点“摞到”主祭之山的上面，这个神话内容很明显地是一次争夺主祭权也就是希腊半岛最高统治权的“神话投影”，争夺者是作为波塞冬的儿子或孙子的阿罗依代兄弟。他们的“决心登天”，也就是“决心”要摆脱和取代奥林波斯山的主祭地位。

在“大泛雅典娜节”上，人们将祭舟装上轮子推到雅典卫城的山下，这是一种早期舟祭现象与山祭方式相调和的结果。因此，更加准确地说，早期阶段希腊半岛原始政权是一个连山与连水的复合结构，其中连山结构居于远为重要的主导地位。希腊半岛的水祭方式，主要是临海设祭。将祭舟装上轮子推到神庙前的祭祀方式，在意大利和西班牙等地的较早期社日祭俗中也是多有所见的。我国北方地区晚期祭俗中的“跑旱船”，与将祭舟装上轮子推到陆地上来的祭祀方式有着比较明显的同源关系。

我国长江流域以南直到东南亚地区晚期祭俗中的舟船竞渡现象，以及广东、福建一带曾多有所见的以大型祭舟进行海上祭祀的遗俗等，都是原始时代水上舟祭现象的“遗存物”。在我国北方地区的较早期祭俗中，也曾有过水上舟祭的现象。由于水和舟船在

① 《神话辞典》，商务印书馆，1985年，第114页。

② 同上书，第25页，98页，245页。

祭祀观念中具有人神两界相沟通的中介物的性质，因而在原始时代人们“发明”了一些与此有关的葬式。这种类型的葬式在原始时代结束之后仍然有着不同程度的“遗存”，如水葬、船棺葬等等。早期的船棺葬一般采用悬棺的方式，其动机不难理解：人们希望以船为中介物，将死者直接送到高居于天上的祖考神的居所去；而水葬则是以水为中介物来实现人们的这种愿望。

我国民间葬俗中“烧纸船”的现象，也与船棺葬有明显的同源关系。这种葬俗远早于造纸术的发明。由此还可以了解到，在我国到目前为止仍在民间使用的木棺的传统形态上，为什么会仍然保留着明显的船形。在世界另外一些民族的神话当中，还可以看到一些将生者之境与死者之境相分开的“冥河”，还有摆渡死者之灵的冥河之舟。在一些较早期的大型墓葬中，有时可以看到与“车马坑”性质相近的整套的船具。这种类型的葬式不但可以在我国的古代墓葬中见到，在古埃及胡夫金字塔前挖出的“祭祀用船”亦应具有摆渡亡灵的冥舟的宗教性用途。

第七章

五岳政权的产生背景

第一节 《史记·五帝本纪》的史料问题

《史记·五帝本纪》讲述五帝(黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜)之间的历史过程。其中讲述尧、舜的部分与《尚书》中《尧典》、《舜典》的内容基本一致;《五帝德》和《帝系姓》在尧、舜部分的内容要相对简略一些。司马迁在撰写《五帝本纪》中的尧、舜部分时,当是参照了《尚书》中的《尧典》、《舜典》和被收在《大戴礼记》中的《五帝德》和《帝系姓》。

《五帝本纪》尧以前部分与《五帝德》和《帝系姓》的相应内容比较接近,从其间存在的差异之处看,司马迁在撰写这一部分内容时,除以《五帝德》和《帝系姓》为主要史料外,还同时参照了另一些文献中的相关内容。司马迁的治史态度相当严谨,他在《五帝本纪》结尾部分对此作了具体的说明。

太史公曰:学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。

余尝西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江、淮矣,至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者

近是。

予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顾弟弗深考，其所表见皆不虚。

《书》缺有间矣，其轶乃时时见于他说。非好学深思，心知其意，固难为浅见寡闻道也，余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。

由上文可以了解到：1. 司马迁对百家语中言黄帝的内容多持批评态度。2. 在汉代儒者内部已出现了对《五帝德》、《帝系姓》的传或"不传"的争议。3. 司马迁通过实地考察，充分肯定了《五帝德》、《帝系姓》的史料价值。4. 通过在《春秋》（具体指《左传》）、《国语》与《五帝德》、《帝系姓》之间的内容比较，他进一步确认了后二者的史料价值。5. 他撰写《五帝本纪》尧以前部分的主要史料依据是《五帝德》和《帝系姓》，同时还广泛参照了当时可以见到的其他古文献，其中包括了《左传》、《国语》和百家语中的相关内容。6. 在撰写《五帝本纪》尧以前部分时，他在各种史料的比较、甄别和选择方面颇下了一番功夫。

这里对上面的几个问题分别作些简要讨论。由《汉书·艺文志》可知，从战国到西汉，的确出现了一些百家言古史"其文不雅驯"的内容，乃至通篇不实的托古之书。这部分内容大多是比较容易甄别的，刘向父子对此已有所辨析。下面是《汉书·艺文志》中的几个例子。

《力牧》：六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。

《神农》：六国时，……托之神农。

《伊尹说》：其语浅薄，似依托也。

《务成子》：称尧问，非古语。

《天乙》：天乙谓汤，其言非殷时，皆依托也。

《黄帝说》：迂诞，依托。

《风后》：黄帝臣，依托也。

《鬼谷区》:黄帝臣,依托也。

在目前仍可见到的诸子著述中,“其语浅薄”的古史叙述也是很多见的。真正难以辨识的,是那些真假掺半的情况。此当即司马迁在史料选择时颇费深思的地方。

西汉儒者关于《五帝德》、《帝系姓》是否可信的两种意见,有可能与大、小戴《礼记》的选编有关。在《大戴礼记》和《小戴礼记》(即《礼记》)之间,有一些可以判然区分的史料选择方式。比如:《礼记》主五岁一巡守,《大戴礼》则主十二岁一巡守;后者收入了《五帝德》和《帝系姓》,前者则不涉及这方面的内容;前者收《月令》篇,后者则收《夏小正》等等。这是一个很有意思的问题,有可能与今古文之争有关。

在《左传》和《国语》中,有相当一部分内容可与《五帝德》和《帝系姓》相参照。如《左传》(僖二十五)引卜书(《周易》所无)之辞:“吉,遇黄帝战于阪泉之兆。”考《大戴礼·五帝德》有“黄帝……以与赤帝战于阪泉之野,三战然后得其志。”《逸周书·史记》中亦有与此相关(阪泉氏)的内容。

又如,《左传》(哀九):“炎帝为火师。”《左传》(昭十七)的“郯子论官”中也提到了这个内容。这些内容均可与《五帝德》和《帝系姓》相参照。《左传》中还有一些与古史有关的地域知识,如陈地为“大昊之虚”,郑地为“祝融之虚”,卫地为“颛顼之虚”等等。

孔子所传《五帝德》和《帝系姓》有可能与《周礼》所提到的“三皇五帝之书”有关。要之,孔子和司马迁对我国远古史料的保存均作出过重要的贡献。另一方面,司马迁在撰写《五帝本纪》尧以前部分时,毕竟是以他自己对古史的理解进行过一番史料取舍的“整齐故事”。所以有必要在其他传世古文献中去考察那些没有被他选中或只选了一部分的史料。比如,对黄帝时期历史过程的认识,除《五帝本纪》之外,至少还有两段很重要的史料,一段是在《左传》中的“郯子论官”,另一段是《逸周书·尝麦解》中周武王对“昔天之

初"的追述。

第二节　"昔天之初"的炎黄联盟

我国大型原始文明形成于炎帝和黄帝的时期，这个判断应大致是准确的。在此之前，是否有过一个神农氏的王朝？再向前是否有过一个包牺氏（伏牺氏）的王朝？这个问题已经很难搞清楚了。《韩非子·五蠹》和《庄子·盗跖》等文献中关于有巢氏、燧人氏等的古史议论，更接近于对远古人类生活的一种猜测。在这个方面，考古学和人类学已经为我们提供了更加准确的知识。

在近代原始民族中，美洲的阿斯特克联盟和"印加帝国"在殖民者到达时都处在大型原始文明的形成历程中。玛雅文明形成于公元初年，10 世纪以后逐渐衰落，殖民者到达时（1541 ~ 1546），玛雅城邦间正处在已持续很久的内战之中。这三个"文明"都是典型的神权社会，前二者正在生长，第三者早已衰落。对于一个大型原始文明的产生基础、形成过程及其社会文化形态来说，这一部分事实材料可以为我们提供一些比较直观的认识线索。

阿斯特克联盟和印加帝国都正在以武力手段向周边地区进行扩张和征服，这个过程因殖民者的到来而结束。在征服手段和对被征服者的统治方式上，阿斯特克人以武力为主并且采用了强制性的政策，印加帝国在万不得已时才采用武力并且对被征服者采用了相当宽容的政策。二者都是比较强大的部落联盟，这是他们对周边地区进行征服的起点，也是他们获得武力优势的原因。可以说，和平的结盟与武力的征服构成大型原始文明形成过程中的两个主要推动机制。

我国大型原始文明的形成，也应存在着结盟与战争的双重推动机制。《五帝本纪》中强调了黄帝、炎帝、蚩尤之间的战争，《逸周书·尝麦解》中则强调了三者之间的同盟关系。仔细阅读，这两段

史料并不矛盾,三者的争端发生于一个正在形成的联盟内部。《五帝德》和《帝系》最早追溯到黄帝和炎帝,《五帝本纪》则在二者之前加上了一个神农氏王朝。司马迁以这种方式"整齐故事"的依据,是《易·系辞》中的"包牺氏没,神农氏作。……神农氏没,黄帝、尧、舜氏作";再有就是《国语·鲁语》和《礼记·祭法》中两段大同小异的内容:"昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能植百谷百蔬。夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷。"

> 《逸周书·尝麦解》:……昔天之初,□作二后,乃设建典命。赤帝分正二卿,命蚩尤于宇,少昊以临四方,司□□,上天未成之庆。蚩尤乃逐帝,争于涿鹿之阿,九隅无遗。赤帝大慑,乃说于黄帝,执蚩尤,杀之中冀。以甲兵释怒,……名之曰绝辔之野。乃命少昊,请司马、鸟师,以正五帝之官。故名曰:质天用大成。至于今不乱。
>
> 《左传》(昭十七):"秋,郯子来朝,公与之宴。昭子问焉,曰:"少皞氏鸟名官,何故也?"
>
> 郯子曰:"吾祖也,我知之。昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。炎帝氏以火纪,故为火师而火名。共工氏以水纪,故为水师而水名。大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。
>
> "我高祖少皞挚之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也。玄鸟氏,司分者也。伯赵氏,司至者也。青鸟氏,司启者也。丹鸟氏,司闭者也。祝鸟氏,司徒也。鴡鸠氏,司马也。鳲鸠氏,司空也。爽鸠氏,司寇也。鹘鸠氏,司事也。五鸠,鸠民者也。五雉,为五工正,利器用,正度量,夷民者也。九扈,为九农正,扈民无淫者也。由颛顼以来,不能纪远,乃纪于近,为民师而命以民事,则不能故也。"

上引《逸周书·尝麦解》的内容,是周武王在灭商后首次以天子身份在宗庙主持荐新("尝麦于太祖")礼时讲的一段话。"昔天之初"中"天"的含义非常重要,"天"字在这里具体是指以天地时为载

体的原始文化结构中的“天”。《尚书》中共出现270余个“天”字，其含义或是在这个意义上使用或是以此为基础的引申。“上天未成之庆”，是指这个天地时结构的没有完成。“质天用大成”，是指这个结构完成后的结果。

这个原始文化结构具体构建于一个较大规模的联盟之中，作为“二后”的黄帝部和炎(赤)帝部是这个联盟中的两个盟主，炎帝的地位要略高于黄帝。蚩尤部和少昊部都是这个联盟中的盟员。“设建典命”指这个联盟中一系列宗教和政治制度的创立过程，包括以天地时为载体的原始文化结构的创立。天地时结构的主要特征之一，是对一个联盟群体结构的组合并在这个基础上实现天地人神之间的对应关系。炎帝“命蚩尤于宇”，在这个过程中主持天界神祇的安排。命“少昊以临四方”，主持对地界联盟成员的调整和组合。

在这个过程还没有完成的时候，蚩尤部向炎帝部发难。炎帝求助于黄帝，黄帝部击溃蚩尤部。此后，由少昊最终完成了这一次创制过程。这一次创制的主要内容之一，是以“五帝之宫”为核心的宗庙制度。当每一个加盟的原始群体都被纳入了姓氏宗庙的体制，当联盟级的“五帝之宫”成为了宗庙体制中的主庙，当这个宗庙体制中的诸神和主神都被安排了在天的居位，这种天地人神关系便实现了“质天用大成”的结果。周武王所说“至于今不乱”一语表明，这种制度与西周时的宗庙制度有直接的关系。

《尝麦解》中的少昊即《左传》“郯子论官”中的少皞，而“鸟师”即“郯子论官”中所说少皞的“为鸟师而鸟名”。因此，在《尝麦解》周武王之语与《左传》“郯子论官”这两段史料之间，存在着比较直接的内在联系，后者是对前者的进一步说明。由后者的内容可知，“五帝之宫”中的“五帝”包括了黄帝、炎帝、共工、太皞和少皞。这个联盟的官制体系则包括了分至启闭的四个历官，和司徒、司马、司空、司寇、工正、农正等职官。“颛顼以来”的“为民师而命以民

事”,应与帝颛顼的“绝地天通”有关。这是又一次天地时结构的调整过程。

阿斯特克人借以扩张的基础,是组建了一个由三部落构成的联盟,印加人的扩张基础则是一个四部落联盟。这里有必要简单说一下“部落联盟”这个概念。摩尔根意义上的部落联盟以北美易洛魁联盟为其典型例证,这是一个部落间高度均权化的“永久性联盟”。联盟中有着一套相当完备的议事和表决程序,任何重要决策都要通过酋长会议的一致认可。在加盟部落间不存在主从关系,也没有一个联盟级的“正式首脑”。这种联盟的特点是均权,均权可以有效地避免因盟员间的意见冲突而发生的分裂。由于同一个原因,任何重要决策的通过程序不够便捷。

阿斯特克人和印加人的持续扩张都是由一连串的重要决策构成,都需要有更高权力的“最高首领”去实现。这两个联盟都有着这种类型的“最高首领”,并且在部落间也存在着明显的主从关系。这种情况的出现有三种可能,一是在易洛魁型均权联盟的基础上演化而来,二是在临时性攻守同盟的基础上演化而来,三是从一开始就是由一个强势部落对若干弱势部落的征服而形成。近年来的一些人类学研究者用“酋邦”来表示集权化程度较高的“部落联合体”,以有别于摩尔根等早期学者的“联盟”概念。本书沿用早期学者“部落联盟”的概念,其含义与“部落联合体”近似。从“部落联合体”的构成方式上看,存在着从均权到集权的一个连续性的“变量”。

以炎帝部和黄帝部为盟主的那个“联盟”,其规模有可能要大于阿斯特克人早期的三部落联盟和印加人早期的四部落联盟。也就是说,以炎、黄为盟主的联盟应是一个联盟的联盟,是在一个较大区域内由若干个部落集团组合而成。这种联盟的结合很明显地不是武力征服的结果,而是为了避免盟员间的武力冲突。从武力上看,黄帝部要强于炎帝部,但炎帝部却获得了“分正二卿”组建联

盟的权力。在组建进程尚未完成时，蚩尤部向炎帝部发难并击败后者。这种情况也表明，在联盟组建之初并不存在一个居于绝对强势的推动者。

炎黄时代发生过三场主要的战争，一场是蚩尤部击败炎帝部，第二场是黄帝部助炎帝部击败蚩尤部，第三场是黄帝部击败炎帝部。第三场战争应发生于由少皞(昊)所完成的“设建典命”和构建“五帝之宫”以后。如果此前黄帝部已击败炎帝部，则由此获得绝对强势的黄帝部便会选择主从关系更加明确的组建方案，同时也不会为已被其击败的炎帝部在“五帝之宫”的结构中安排一个“位置”。在第三场战争之后，一方面已经完成的联盟结构仍然有效，另一方面黄帝部在这个结构中居于比较重要的主导地位。在这种情况下的这个联盟中，既存在着均权的成分，也存在着集权的成分。

再来谈谈黄帝部本身的群体构成情况。在《五帝本纪》中所讲的“熊、罴、貔、貅、貙、虎”，应是黄帝集团内部一些图腾制群体的图腾徽号。这六个群体同时也是黄帝部的六个军事单元。军事结构与族系结构的合一，在原始社会阶段是一种相当普遍的现象。因此，黄帝部本身应是一个六氏族的部落或六部落的“部落联合体”。黄帝亦称“有熊氏”，在上述黄帝部的六个群体图腾中以熊为首，故黄帝本人应出自这个六合一集团中的熊族。

“熊、罴、貔、貅、貙、虎”作为黄帝直接统辖的六个军事单元，这种建制最终构成我国大型原始文明阶段长期沿袭的最高规格的治军礼制——天子六师(六军)。从《尚书·甘誓》的“六事之人”和《胤征》篇的“命掌六师”，到《周官》篇的司马“统六师”以及《周礼》中的“王六军”，这种制度一直沿袭到了周代。在古文献中这种具体礼制内容方面的对应与吻合关系，司马迁是无法“伪造”出来的。

《五帝本纪》:“轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾

从。"在以炎、黄为盟主的联盟组建之前,很可能存在一个更加松散的"邦联"。这个"邦联"的主要功能应是减少其内部诸原始群体间的武力冲突,这种类型的群间冲突在原始社会阶段是比较多见的。如果这个"邦联"确曾存在,它可以被视为炎黄联盟的产生基础。如果确曾存在过"神农氏王朝",这个"邦联"的时期应是其存在的位置。黄帝的主要用兵方式之一,是对"诸侯相侵伐"的制止,依《史记》,神农氏也曾有过这个职能。直到西周时期,平息方国间冲突一直是中央政权的要政之一。

在黄帝已经击败蚩尤和炎帝并且平息了"诸侯相征伐"的情况之后,他继续用兵:"天下有不顺者,黄帝从而征之。平者去之(《史记·五帝本纪》)。"这种用兵的对象除了联盟内的"不顺者"之外,应主要是对联盟外围的征服。"平"是用兵的结果,也就是在用兵者与被用兵者之间确立主从关系。"平者去之"一语表明,这种用兵方式在被征服者表示臣服后即告结束。黄帝"披山通道,未尝宁居(《五帝本纪》)。"这里的"披山通道"一语非常重要,具体是指在疆域内建立道路系统,并且这个道路系统的构建已经采用了连山的方式。

在这个阶段,具有较高独立性的原始群体间在领土的划分上极为敏感,外来者对边界的跨越直接意味着挑起战端。因此,在所辖疆域内建立一个较通畅的道路系统,是建立一个较高质量大型原始政权的重要前提条件之一。印加人、阿斯特克人和玛雅人都在其疆域内建立了比较发达的道路系统。这个时期道路系统的主要职能是贡赋的运输、各种政令消息的传送、调动军队平息反叛等等。

《五帝本纪》:"(黄帝)东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。"首先,黄帝的四达之处是他进行征服和沟通道路的结果。其

次，与“披山通道”的内容相呼应，黄帝四达之处所提到的丸山、岱宗、空桐、鸡头、熊、湘、釜山等均体现了道路沟通的方式与连山有关。第三，黄帝的“官名皆以云命，为云师”可以与《左传》“郯子论官”所述“为云师而云名”相呼应，表明此时“五帝之官”的创制已经完成。第四，黄帝“往来迁徙无常处”的结果，是在一个较短的时间里征服了一个很大的区域。一方面，炎黄联盟是黄帝这一次征服的起点。另一方面，这一次征服的范围已经远远超过炎黄联盟的传统地域。

《五帝本纪》：“……（黄帝）治五气，艺五种，抚万民，度四方。……置左右大监，监于万国。万国和，而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎，迎日推策。举风后、力牧，常先、大鸿以治民。顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波土石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。”以上内容表述了黄帝时期的一系列创制过程：1．“置左右大监，监于万国”的制度。2．置“风后”等四官“以治民”。3．确立维系神权的占卜制度（“顺天地之纪，幽明之占”）。4．确立神佑与神罚的神权观念（“死生之说，存亡之难”）。按：占卜制度和神权观念在中小型部落社会已经存在，故这里主要是指在更大范围内对制度的统一。5．创制或推行历法（“治五气”、“迎日推策”）。6．以历法管理农时（“艺五种”、“时播百谷草木”），这里还应包括了在更大范围内对农业种植的传播。7．对贡赋的管理（“节用水火材物”）。8．对部落级图腾徽号的确立（淳化鸟兽虫蛾）。9．对既往独立的中小型部落社会天地时结构的整合（“旁罗日月星辰水波土石金玉”）。

“鸟兽虫蛾”当即“鸟兽鱼虫”的误写。“淳”，敦也，惇也。这个字的早期含义指征服者对被征服者的教化。“化”字的早期含义，指作为鸟兽鱼虫的图腾徽号的转化。由此可知，《山经》中那些怪物的产生过程至少不晚于黄帝时期。也就是说，黄帝时期的重要创制之一是在一个较大范围内对部落级徽号的确立。少昊部“以

鸟名官”的情况表明，这个过程在此之前已经开始，而黄帝则是将这项创制推行到更大的范围中去。

前已述及，在中小型部落社会中已经普遍出现了以天地时为载体的原始文化结构。在这种情况下，每一个独立的中小型部落社会在自己的天地时结构中各有一个日月星辰的天象系统。当黄帝在一个更大范围内去统一天地时结构时，便会一下子“旁罗”进诸多个日月星辰的天象系统。黄帝之后“十日并出”的现象，应与这一次“旁罗”过程有直接关系。在《山经》有介绍内容的鸟兽鱼虫中，仍有相当一部分具有星辰等天象的属性，只是已经“组织”到了一个统一的系统中。《海经》中“日月所出”和“日月所入”的地点大致有六组，明显保留了多日并出这种文化现象（而不是自然现象）的存在线索。

“水波”，指当时一些原始群体的水祭方式。由于黄帝时期的政权构建更多地使用了山祭的方式，故“水波”亦为其“旁罗”的对象。“土石金玉”是《山经》中非常重要的四个类项，后面将专辟一节进行讨论。对于已读不懂《山海经》的司马迁来说，《史记》与《山海经》之间在内容上的这种明确的对应与吻合关系，是他根本无法编造出来的。可以这样说，在《史记·五帝本纪》黄帝部分所提到的鬼神山川百谷草木以及鸟兽虫蛾（鱼）日月星辰水波土石金玉等，为我们确定《山海经》中这些类项的性质提供了极为重要的直接证据。

第三节　昆仑之丘的百神祭所

作为一个远古地名，昆仑之丘早已失其所在。司马迁在《史记·大宛传》中提到，汉武帝根据“古图书”（《山海经》?）和“汉使穷河源，河源出于窴”的地望，“名河所出山曰昆仑”。汉使所穷河源，当为今鄂陵湖一带，此地与今昆仑山余脉相接。也就是说，汉武帝

在西汉时所命名的昆仑山即今之昆仑山，但并不是我国上古时的那个昆仑之丘。《山海经·海内西经》："海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。"由此可见，昆仑之虚（丘）的位置在"海内"的西北。作为"帝之下都"的最高政权所在地，其位置不应偏远到人迹罕至的河源之地。

> 《山海经·西次三经》：西南四百里，曰昆仑之丘，实惟帝之下都。神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时。有兽焉，……名曰土蝼。……有鸟焉，……名曰钦原。……有鸟焉，其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，……名曰沙棠。……有草焉，名曰蘋草。

在《山经》所连447山中，共有445山被统一地称为"山"。只有《西次三经》的两个山被称为"丘"，即"昆仑之丘"和"轩辕之丘"。轩辕之丘应是作为轩辕氏的黄帝集团的传统居地，作为"帝之下都"的昆仑之丘应是黄帝时期所确立的一个最高政权的天子祭所。这个祭所的确立时间，应在黄帝部击败炎帝部之后。神陆吾所司"天之九部"，说明这个时期政权结构主要是以九个下属单元构成。"帝之囿时"，指这个时期以神（帝）的名义所实行的原始时令历法。鹑鸟所司"帝之百服"指作为宗教性礼器和权力象征物的服饰制度。

> 《山海经·海内西经》：海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。
>
> 百神之所在，在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。
>
> ……开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。

上文"万仞"是一个虚拟的数字，犹如《山海经》中多有所见的"万物"为无所不有之数。"万仞"为其高无极之数，用以表示最高政权所在地至高的宗教地位。"方八百里"应是一个实数，与后来

天子之国方千里的制度有关。“禾”是谷物的称谓,“木禾”应指天子祭所以一棵社树作为谷物的象征。这个现象从一个侧面体现了黄帝时期农业管理已是一种重要礼制,亦即前已提到的“时播百谷”的农时管理。在此之后的唐、虞、夏、商、周,时令性农业管理一直是中央政权的要政之一。

“九井”是设于天子祭所的九个“圣水池”,或者说是九个“圣井”。“以玉为槛”表明,这些“圣水池”的规模并不很大。在地中海沿岸、印度及中美洲等地的一些大型祭祀地遗址中,这种类型的圣水池是很多见的。“克丘亚人敬奉大地,并崇拜水;对湖泊、河流,同样举行献祭之礼。印加时期的每座城市,都有寺庙性的水域,并在此进行祈祝。”① 昆仑之虚这九个圣水池是当时疆域内的最高水祭场所,有可能是吉神泰逢所司“河之九都”的象征,也可能是黄帝时期江渊、漳渊等九个圣湖的象征。

昆仑之丘应是一个并不很高的山丘,但从宗教观念上说,它又是当时华夏文明疆域之内所有圣山的象征。将祭神地点设于山丘之上,同时又在山上的祭所设置象征水祭圣地的圣水池,在这种情况下,祭祀的地点便具有了山祭和水祭的双重属性。在这样的双重属性中,很明显地是以山祭为主。这表明,黄帝时期原始政权的组建方式,一方面是一个山水复合结构,另一方面在这个结构中以连山系统居于主导地位。

《山经》的神陆吾与《海经》的开明兽有直接关系,开明兽所守“九门”也就是神陆吾所司“天之九部”的九个人神沟通的门径。一方面,“九门”是昆仑之丘天子祭所的九个实际的门。另一方面,“九门”在原始宗教观念中又是九座人神之间的圣门。这种类型的“逻辑互渗”现象,在原始宗教观念中普遍存在,是所谓“原始思维”

① [苏]谢·亚·托卡列夫等:《世界各民族神话大观》,国际文化出版公司,1993年,第171页。

的特征之一。将天、地、山、水均以九这个"神圣的数字"来划分,昆仑之丘的"九门"便因此而成为最高政权主祭天下的九个纳众归一的通道。"九门"之内便是"百神之所在",百神是黄帝时期疆域内一些部落或部落联盟的主神。

对于这一组百神结构的组建者来说,他此举的意图是比较容易理解的。具体来说,一个部落(或部落联盟)的主神,是该群体每个成员宗教观念中崇拜的焦点。而百神结构的组建者一旦成功地将这个部落(或联盟)主神的祭所迁移到最高政权的"九门"之内,他便可以用这个部落(或联盟)主神的名义反过来向其发号施令,并要求这个部落(或联盟)的首领到最高政权所在地来从祭其主神和奉献祭神的贡品。假如这个部落(或联盟)不听命于最高政权,不到这里来从祭和纳贡,便是"不顺"和"不享",便会招致其主神的神罚和最高政权"以征不享"的征伐。

"印加帝国"首都库斯科也具有百神祭所的性质,"它是所有那些主宰这个帝国的各个民族的神灵的所在地"。[①] "少数民族的神像被迁移到库斯科,并被置于一个庙中,在秘鲁万神殿的低级神灵中占有他们的位置。他们留在那儿作为被征服国家的某种抵押品,使这些国家较少考虑背叛,因为如果这样做就会使自己的神灵落入敌人之手。"[②] "……他们的制度……广泛地包括了被征服民族的很多神灵,这些神的塑像被运到了首都,供奉它们所需的庞大费用由它们各自的省份支付。这是印加王的一项杰出的政策,这样就可以使宗教适合他们的利益。"[③] 阿斯特克人也有类似的"万神殿"。[④]

由于黄帝部在较短的时期内征服了更大的地区,因而与印加

① 普雷斯科特:《秘鲁征服史》,商务印书馆,1996年,第93页。
② 同上书,第77页。
③ 同上书,第89页。
④ 谢·亚·托卡列夫等:《世界各民族神话大观》,第152页。

人和阿斯特克人的同类情况相比较,黄帝时期百神祭所具有更加重要的宗教和政权职能。直到西周时期,百神祭所一直是中央政权“王所”的重要属性。在巴比伦、腓尼基等古代文明中,也都存在过类似的现象。前已述及,与原始群体结构相对应的诸神结构在中小型部落社会中已经存在,这种情况为大型古代文明的开创者们提供了政权构建的经验依据。

近年来在我国辽西一带发现的神庙、积石冢和祭坛等一组规模宏大的原始宗教遗址表明,这一地区曾存在过一个较大规模原始政权的诸神祭所。辽西红山文化这一组遗址距今约5000余年,这个雏型期的百神祭所要早于黄帝的时期。从考古学上看,这个时期的较大型宗教遗址已很多见。① 这种情况一方面为黄帝时期政权构建方式提供了经验依据,另一方面也决定了这个时期只能以这种方式来进行原始政权的构建。

在炎黄联盟“五帝之宫”的政权构建方式中,其核心是一个五合一的主神结构,在这个核心的外围则已包含了一个下属诸神的百神结构。黄帝征服了更大的地区,纳入了更多的神祇。在前引《左传》“郯子论官”的内容中,以九扈为“九农正”。在《逸周书·尝麦解》中,也提到了炎黄联盟初创时的疆域划分为“九隅”。黄帝时期政权构建的“天之九部”以及纳众归一的“九井”、“九门”均应由此而来。

这种政权组建方式的步骤之一,是将地之九域的百神安排到“天之九部”的天象系统中去。这种九分区划的政权构建方式,应是禹时所创九州区划的前身。一方面百神居于“天之九部”,另一方面在“帝之下都”又要有一个具体的百神祭所,昆仑之丘的“八隅之岩”正是百神的神主和祭位。在最高政权百神祭所确立之后,百

① 参阅王震中:《中国文明起源的比较研究》,陕西人民出版社,1994年,第四章:“中心聚落与神庙文化”。

神中的每一个神均因此拥有了两个祭所，一个在奉其为主神的原始政权中，另一个在最高政权的“八隅之岩”。在八隅之岩的百神祭典中，奉祠百神的首领们是祭典的参与者，最高政权的首领则是祭典的主持者。这样，便可以在最高政权和下属方国之间构成一种稳定的主从祭关系。

在百神祭典中，最高政权的神是主神，其首领是“主人”；下属方国的神是从属性的神，其首领是“宾客”。“非仁羿莫能上冈之岩”一语非常重要。“羿”是射神，其早期含义是射礼中的优胜者。在西周时期的祭神典礼中，射礼的主要功能是以竞射的方式确定“宾客”在祭典中的排序。“上冈之岩”应是百神祭典中更加高等的祭位，只有“仁羿”也就是竞射的优胜者才能够获得这种祭位。这种情况表明，射礼以及射礼的序宾功能在昆仑之丘的百神祭典中已经存在。射礼中的“兽侯”与诸侯制度的“起源”有直接关系，这种制度的出现应不晚于黄帝的时期。这些问题将在本书后面有关射礼的一章中专题讨论。下面是昆仑之丘所属水系的情况。

《海内西经》：

赤水出东南隅，以行其东北。

河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。

洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。

弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。

昆仑南渊深三百仞。

前已述及，说昆仑之虚“高万仞”是为强调最高祭所的宗教地位。上文说昆仑南渊“深三百仞”，也有这方面的意图。上文六水一渊均与早期阶段的水祭方式有关。“河水”当即黄河，将黄河源头确定在昆仑之虚，也是为了强调最高祭所的水祭地位，并以此确立最高祭所与“河之九都”一组水祭政权的主从关系。做到这一点

并不困难,只要将发源于昆仑之虚的一条黄河支流确定为其主流即可。这些河流均为当时水祭政权到最高政权来祭来贡的水路通道。

> 《山海经·海内经》:有九丘,以水络之。名曰:陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、参卫之丘、武夫之丘、神民之丘。有木,青叶紫茎,玄华黄实,名曰建木,百仞无枝,有九欘,下有九枸,其实如麻,其叶如芒。大皞爰过,黄帝所为。

九丘是黄帝所创立的九个重要祭所,也是昆仑之丘的九门之属。“大皞爰过”一语说明,大皞曾是九丘祭典中最主要的享祭神。建木的“九欘”、“九枸”,与这种九分法的政权结构有直接关系。九丘的“以水络之”与昆仑之丘的六水一渊是彼此对应的,都表明了这是一种由山祭和水祭所构成的山水复合结构。

“开明兽”即“启明兽”,汉代为避帝讳将古文献中的许多“启”字改写为“开”,如《山海经》将“夏后启”改写为“夏后开”。昆仑之丘的“九门”是人神沟通的门径,也是最高政权以宗教手段管理九分天下的政权机构。启明兽则是这个时期九门机构的统一神徽。《尚书·尧典》放齐向帝尧举荐胤子朱为“启明”,这说明黄帝时期的启明兽机构在尧时仍有存留,至少是残留。启明兽“东向立昆仑上”一语表明,这里的祭神典礼中应包含了迎祭日出的典礼。

昆仑之丘在《山经》中的《西次三经》,昆仑之虚在《海经》中的《海内西经》。《西次三经》是《山经》中第二类神分布数量最多(共18神)的山系。因此,在黄帝时期我国大型原始文明的疆域之内,最高政权的所在地位于多少有些偏西和偏北的地区。导致这种情况的原因,应主要是由于这里是黄帝部的传统居处。这个最高祭所后来被废弃的原因,也应与其位置的不正有关。

在《山经》连山系统的447山当中,共有18个“冢”。其中,祠以太牢者6“冢”,祠以少牢者12“冢”。作为较高层级山祭政权的

所在地,这些"冢"应与一些早期首领的坟墓有关。从这些"冢"在《山经》结构中不规则的分布情况看,其产生年代应早于《山经》结构的创立。从这些"冢"在《山经》所述祠法的统一性来看,它们有可能是同一次政权创制的结果。

综上所述,黄帝时期已经有了一个纳众归一的最高祭所。这个祭所的核心仍然是"炎黄联盟"的"五帝之宫","九"和"五"的结构一直是我国大型原始文明阶段政权结构的基本框架。帝喾的"执中而徧天下"应是最高政权迁到疆域靠中央地区的结果,尧时中央政权的"四门"取代了昆仑之丘的"九门",禹时的九州结构则是对早期九丘结构的继承。

第四节　从黄帝到帝尧

根据《史记·五帝本纪》的内容,我们来比较一下黄帝、帝颛顼、帝喾三者在原始政权和礼制方面的创制情况。

一、扩充和强化天子级政权

1. 黄帝:于是轩辕乃习用干戈,以征不享,诸侯咸来宾从。……度四方,……天下有不顺者,黄帝从而征之,平者去之。披山通道,未尝宁居。东至于海,……西至于空桐,……南至于江,……北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。

2. 帝颛顼:北至于幽陵,南至于交阯,西至于流沙,东至于蟠木。动静之物,大小之神,日月所照,莫不砥属。

3. 帝喾:帝喾溉执中而徧天下,日月所照,风雨所至,莫不从服。

按:帝颛顼的疆域以黄帝时期为基础,其规模应略有扩大。"执中而徧天下"一语表明,帝喾时期最高政权已移至更加接近疆域中央的位置上。黄帝的"度四方",应是指开创一个比较规整的

疆域格局,由此构成了帝颛顼"执中而偏天下"的基础。《山海经》中《海经》部分的海内四经、海外四经和大荒四经,构成了四个方向上三个层次的疆域格局。这种情况也应与黄帝时期的"度四方"有关。"动静之物"对应于《山经》中的鸟兽鱼虫草木,"动"物对应于鸟兽鱼虫,"静"物对应于草木,"物"指其作为神徽的性质。"大小之神"应是指《山经》中的第二类神。

二、祭祀制度

1. 黄帝:万国和,而鬼神山川封禅之事与为多焉。

2. 帝颛顼:契诚以祭祀。

3. 帝喾:明鬼神而敬事之。

三、治民教民的礼制

1. 黄帝:治五气,……抚万民。

2. 帝颛顼:依鬼神以制义,治气以教化。

3. 帝喾:抚教万民而利诲之。

四、原始时令历法

1. 黄帝:迎日推策,……顺天地之纪,时播百谷草木。

2. 帝颛顼:载时以象天。

3. 帝喾:历日月而迎送之,其动也时。

五、原始贡赋系统

1. 黄帝:节用水火材物。

2. 帝颛顼:养材以任地。

3. 帝喾:取地之材而节用之。

六、官制

1. 黄帝:官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。

2. 帝颛顼:无。

3. 帝喾:其服也士。

在《国语·楚语下》"观射父论绝地天通"中,观射父的言论可以

分为三个部分。一是讲述颛项之前的神权制度,二是颛项时的改制,三是颛项之后的情况。下面是第一部分的主要内容:"古者民神不杂,民之精爽不携贰者,……在男曰觋,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之宜、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出,而心率旧典者,为之宗。于是乎有天地神民类物之官,是谓五官,各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德,民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。"

上面的引文又可以进一步分为五个部分。第一部分讲觋巫的情况及其职能,第二部分讲以"先圣之后"为"祝"的创制以及这个时期"祝"的职能,第三部分讲以"名姓之后"作为"宗"的创制以及这个时期"宗"的职能,第四部分讲以神权为依据的官制系统(天地神民类物之官,是谓五官)的确立,第五部分讲这一套神权制度确立之后的实施方式。在上述内容中,有可能将一些较晚些的制度放到了更早的时期,但大部分内容应是比较准确的。

下面是观射父言论中的第二个部分:"及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有威严。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛项受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎。是谓绝地天通。"这一段引文可以进一步分为两个部分。第一部分讲由于"少皞之衰"而出现的神权制度的失序,第二部分讲帝颛项在失序后的重整。

我们可以注意到,帝颛项的创制方式与炎帝的"设建典命"相一致。在炎帝的"分正二卿"中,"命蚩尤于宇"对应于颛项的"命南

正重司天以属神”,“(命)少昊以临四方”对应于颛顼的“命火正黎司地以属民”。除《尚书·吕刑》提到此事外,《山海经·大荒西经》中亦有相应的内容:“帝令重献上天,令黎邛下地。”《尚书》前五篇多次提到的“黎民”、“万邦黎献”,应与观射父所说“九黎”和“火正黎”的“司地以属民”有关。

由上述制度性内容的对应关系可以了解到,炎帝“命蚩尤于宇”的意图,是让他去完成“司天以属神”的创制;“(命)少昊以临四方”的意图,是让他去完成“司地以属民”的创制。这一创制过程的结果,是构建一个天地之间神与人相对应的神权结构。观射父所说“天地神民类物之官” 的所谓“五官”结构,应为少昊这一次创制的结果。在这样一个神权结构确立之后,神居于天位,民居于地上,天上的神主宰着作为其子孙的“民”的命运。在这种情况下,这一结构的组建者便可以借助于神的名义来号令于人。人们服从了这种号令,便是对神意的遵从。否则,便是对神意的违逆。在这个结构中,神的职能是对人的庇护,人的职能是对神的遵从。如果民能够忠信于神,神便可以因此而有明德于民。于是“民神异业,敬而不渎”。神因此而“降之嘉生”,民因此而“祸灾不至,求用不匮”。

神与民之间的这种关系一旦失序,神便得不到民的遵从和奉献,民便得不到神的庇护和赐福。于是,“嘉生不降,无物以享,祸灾荐臻,莫尽其气”。由这个“气”字的用法可知,黄帝的“治五气”实为神权制度的构建,帝颛顼的“依鬼神以制义,治气以教化”也属于同一个进程。《国语·鲁语下》:“黄帝能成命百物,以明民共财,颛项能修之。”这段话也表明了在黄帝与颛顼之间制度创立的连续性。从这个意义上说,颛项的“绝地天通”一方面与“少皞之衰”有关,另一方面还应有一个更加重要的原因,也就是黄帝征服了更加广阔的地区,因而到颛项时便有必要在更大的范围内重新调整天地神民的结构。

《左传》(昭二十九):……故有五行之官,是为五官。实列

受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。

……少皞氏有四叔，曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。

颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土。此其二祀也。后土为社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。

观射父所说“天地神民类物之官”的“五官”也就是上文中的“五行之官”，“五行之官”对应于炎黄联盟“五帝之宫”的结构。同时也对应于黄帝以云纪、炎帝以火纪、共工以水纪、大皞以龙纪、少皞以鸟纪的五纪结构。由上面的引文可以了解到，“天地神民类物之官”的构建过程直接沿续到了帝颛顼的时期，这是一个一脉相承的政权构建过程。这种类型的原始政权构建方式在中小型部落社会中已经存在，在大型原始文明的形成过程中一般都伴随着这样一个“天地神民”的宇宙结构的创制。在阿斯特克人、印加人和玛雅人的神权文化观念中，都存在着与此相近的“宇宙结构”或者也可以说是天地四方结构。在神话中，这种天地神民结构的创制往往被表述为造物主的创世过程。

第八章

五岳政权的创立与
尧舜时的“洪水”

第一节 尧舜时期:五岳政权的创立

尧舜时期的史料,本书主要使用《尚书》中的《尧典》和《舜典》。司马迁“考信于六艺”应是一个相当准确的见解。如果《史记》所据《五帝德》的世代次序是正确的,那么帝尧应是黄帝之后的第三代天子。目前我们还不太清楚帝俊和帝鸿的世代位置。在《山海经》中,帝俊是一个相当重要的创制者。

> 《尧典》:(帝尧)克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦。黎民于变时雍。
>
> 乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人(民)时。

《左传》(文十八)提到,“高阳氏有才子八人”、“高辛氏有才子八人”。由此看,“九族”是由一个宗族与其派生出来的八个支族所构成。“八人”当指八个支族。“九族”共用一个姓氏。上面引文中的“百姓”,应是与“百神”相对应的群体结构。在百神与百姓之间,刚好可以构成一个天地神民的神权结构。帝尧时的主要创制之一是以四时十二月“岁”历的敬授人时,这应是黄帝以来一系列历法创制的结果,并与帝喾的“序三辰”有直接关系。

由《尧典》的内容可知,“四岳”是继承尧的帝位的第一人选,同时也是舜的主要举荐者。因此,“四岳”应是尧时天子之下地位最高的一个官员。由《舜典》的内容可知,舜摄帝位后的第一个重要创制是天子五载一巡守也就是巡守四岳的制度。这表明四岳连山结构的创立在舜摄帝位之前已经完成,而被称为“四岳”的这个官员之所以能够获得这样高的地位,应是由于他是四岳连山结构的完成者。

这个结构创立过程的开始很可能要更早一些,甚至要早于帝尧的在位。黄帝时的“披山通道”应与此有关。孔颖达于《易》孔《疏》中说:“案《世谱》群书,神农一名连山氏,一名列山氏。”由此看,连山结构的创制方式可以追溯到神农氏的时代,再向前可以追溯到大汶口文化的那个“旦”字陶文。阿斯特克人有一个与此相近的现象,最重要的农业神是特拉洛克神,是“掌管雨雷电的山神”。[①] “对这些神灵的崇拜,常常与河流、湖泊和山泉联系起来。每一条河谷都有自己的‘特拉洛克神’,认为它就住在附近的山岭上。阿斯特克人认为,所有这些无计其数的‘特拉洛克神’,全都服从于一个最高的特拉洛克神。”[②]这种统一性的宗教观念应是一次具体创制的结果,以此为基础便很容易组建一个更加规整的连山结构。从这个认识角度上看,作为“农业神”的神农氏同时又是“连山氏”和“列山氏”,应非偶然。

《舜典》:正月上日,受终于文祖。在璇玑玉衡,以齐七政。肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。辑五瑞,既月乃日,觐四岳群牧,班瑞于群后。

岁二月东巡守,至于岱宗。柴,望秩于山川,肆觐东后。协时月,正日;同律度量衡。修五礼,五玉、三帛、二生、一死,贽如五器。卒乃复。

---

① ②托卡列夫等主编:《拉丁美洲各族人民》,三联书店,1978年,第109页。

五月南巡守,至于南岳,如岱礼。

八月西巡守,至于西岳,如初。

十有一月朔巡守,至于北岳,如西礼。

归,格于艺祖,用特。

五载一巡守,群后四朝。敷奏以言,明试以功,车服以庸。

肇十有二州,封十有二山,濬川。

由上文可知,舜摄帝位后的第二个重要创制便是“肇十有二州”。具体来说,“十有二州”指的是《中山经》的十二个山系,也就是隶属于中岳政权的十二个线性排列的山系政权。“十有二山”,指的是十二个山系的十二座首山,也就是十二个首山级政权。这十二个首山政权的主祭者,便是《舜典》后面提到的“十有二牧”。

在中岳系统“十有二州”的“十有二牧”出现之前,四岳政权的官员除“四岳”这个职官外,还有“群牧”和“群后”。“群牧”指四岳结构中14个山系首山级政权的14个主要官员,“群后”指隶属于山系首山级政权的山系诸山级政权的主要官员。在中岳系统12个山系政权(十有二州)创立之后,共有26个“牧”和447山的447个“后”。“后”,主也,司也。在这个庞大的天子级连山政权中,天子为五岳政权的“元后”,是“群后”的首领。

由《山经》山系尾文的祠法内容可知,从祭祀的等级上看,每一个山系首山都是其下属诸山的主祭地点,由此构成山系首山与山系诸山两个政权层级间的主从祭关系,这种情况又进一步构成了“牧”与“后”两个层级首领间的主从关系。当天子到东岳巡守时,东岳政权四个山系的四个“牧”率其下属46个“后”前来参与其事。天子到四岳的巡守,是主祭于四岳,同时也是在四岳行使其政权管理的制度化职能。

在政权和官员的等级方面,中岳政权12牧的等级要高于四岳政权的“群牧”。四岳政权的日常主管官员是“四岳”。由《舜典》的内容可知,帝舜时中央政权的主要官员是“二十有二人”,其中包括

了“十有二牧”和“四岳”，但不包括四岳之下的14牧。其原因在于，中岳直辖于天子，而四岳则直辖于中岳，故中岳的“十有二牧”与“四岳”的等级相当。直到西周时期仍沿用着这种类型的等级划分方式，即天子属官的官级要高于诸侯属官一等。与此有关的内容，可见于《周礼·秋官·掌客》和《礼记·王制》。“二十有二人”中另外九人的职官内容如下。

名	官	职
1 伯禹	司空	平水土
2 弃	后稷	播时百谷
3 契	司徒	敬敷五教
4 皋陶	作士(士师?)	五刑有服
5 垂	共工	(后土?)
6 益	虞	上下草木鸟兽
7 伯夷	秩宗(宗伯?)	典三礼
8 夔	典乐	教胄子
9 龙	纳言	夙夜出纳朕命

第二节　五岳结构的特征与功能

前面谈到，在中岳与四岳间存在着政权等级上的差别。从另一个方面看，四岳又是天子每五年例行巡守和治政的地点。因此，如果说中岳是中央政权所在地的话，那么四岳在次一等的程度上也具有这种性质。从后一个意义上说，五岳可以被视为天子级政权的五个中心点。从逻辑上看，一个原始政权的构成方式，以一个中心点构成的主从关系最便于管理。那么，为什么会出现一分为五的政权组建方式呢？其原因至少有两个，一是过于庞大的疆域范围，二是统治者为强化政权管理质量的意图。

由于黄帝大大扩展了炎黄联盟的疆域范围，因而偏于西部的

昆仑之丘便出现了政权管理方面的不便。于是,帝颛顼将最高政权所在地迁移到了更加接近疆域中央的位置上。在这个过程中,他废弃了"帝之下都"的传统居地,重新调整了"天地神民"的传统布局,并实际完成了最高政权向更接近中央位置上的东迁,其结果是帝喾的"执中而徧天下"。五岳结构的创立应与这个过程有直接关系。从强化中央政权管理质量的角度上说,在四岳结构出现之后,除中央政权的最高祭所外,又有了四个要由天子定期亲自主祭的祭所,这四个祭所可以被视为"准天子级"的政权所在地。由于这四个地点比较规整地分布于当时疆域的四个方位上,天子便可以实现对疆域外围地区的定期管理。

这种定期管理的另外一个实现条件,是这四个地点距中央政权的距离不能过于遥远。这是一对矛盾,太近了没有意义,太远了无法实施。这四个地点被实际选定的距离,应在太远和太近之间。在天子五载一巡守的制度确定之后,当天子"岁二月"到东岳巡守时,隶属于东岳系统的"群后"便可以就近地"咸来宾从"天子主持的"望序于山川"的祭典,同时接受天子对东岳系统的政权管理和政绩考核。四岳中的另外三岳也是这种情况。由此可以明显地看出,天子外出到四岳巡守主要是为缩短这一过程中"群后四朝"的往返路途。在当时的具体情况下。这种巡守执政的方式对于维系一个庞大的原始政权以较高质量稳定运转具有至关重要的实际意义。

从这一时期华夏文明的疆域范围(据《禹贡》九州范围推测)来看,中央政权与四岳政权所在地的平均距离大致 500 公里左右。天子及其为数众多的随行者外出巡守的行进速度,每天应大致在 25 公里左右。因此,天子每巡守一岳所用于途中的时间大致为 40 天左右。在天子每到达一岳之后,还要有休整、筹备、斋戒、主持祭典以及依固定礼制完成其政权管理的职能。这个过程也要用去不少于 10 天的时间。此外,每次巡守出行前的筹备和回来后的休整

也要用去不少于10天的时间。

天子每巡守一岳所用去的时间，大致平均为两个月左右。在巡守四岳的一年中，天子要用八个月左右的时间来完成其惯例性的巡守职能。正是由于这个原因，天子巡守四岳不可能每年进行一次。但在两次巡守之间又不能相隔过长的时间，否则会引起四岳政权在治理方面的松懈。这也是一对矛盾，巡守的间隔期不可以太短也不可以太长。由舜所确定的相关礼制是“五载一巡守”，这个间隔期刚好处在太短和太长之间。已知西周时期天子巡守的制度以“十二岁”为一周期(《周礼·秋官·大行人》)，这个巡守周期的出现有可能始于夏或商，具体已很难搞清。要之，这是一种以天子多跑路来实现诸侯少跑路的创制方式。

与既往的九丘结构相比较，五岳结构的政权等级要高于前者，也是对前者的数量简化。五岳结构的主要特征之一，是比以往的政权结构更加细致和严整。在五岳政权之下是26个山系政权，再向下是447个诸山政权。在《山经》最后部分的“禹曰”一段中，提到“天下名山，经五千三百七十山，六万四千五十四里，居地也。”由此可知，447山中的每一个山又平均连接着12个更低一个层级的山。因此，五岳政权应有四个政权的层级。五岳为第一层级，26山系为第二层级，447山为第三层级，447山所连5千余山为第四层级。这五千余山应是当时最低一个层级的政权单元，同时也是最小规模的群居之地。作为聚族而居的群居之地，其族群的规模应与更加早期部落结构中氏族的层级有关。

《山经》结构的另一个重要特征，是其同时又是一个以陆路为主的道路系统。完整地说，《山经》结构中共包含了四个层级的道路。第一层级是中岳与四岳之间的4条道路，第二层级是五岳分别与其下属26个山系首山之间的26条道路，第三层级是26个山系首山与其下属诸山相沟通的26条道路，第四层级是447山分别与其下属诸山(平均12山)相沟通的道路。

《周礼·考工记》：匠人营国，方九里，旁三门。国中九经、九纬。经涂（道路）九轨。……经涂九轨，环涂七轨，野涂五轨。……（天子）环涂以为诸侯经涂，野涂以为都经涂。

《周礼·夏官·量人》：掌建国之法，以分国为九州。营国城郭，营后宫，量市朝、道巷、门渠，造都邑亦如之。……邦国之地与天下之涂数，皆书而藏之。

《周礼·夏官·司险》：掌九州之图，以周知其山林、川泽之阻，而达其道路。

《周礼·夏官·合方氏》：掌达天下之道路，通其财利，同其数器，一其度量，除其怨恶，同其好善。

《周礼·秋官·野庐氏》：掌达国道路，至于四畿；比国、郊及野之道路、宿、息、井、树。

以上是《周礼》中关于西周时期道路管理方面的一部分礼制。虽然此时距《山经》结构的产生已相当久远，但其中仍有一些可在二者间相参照的内容。首先，经涂和纬涂是指国中（城内）纵横两个方向上各有九条的城内道路系统。其次，环涂是指环绕于城外的环形道路。第三，从政权的主从关系上说，这种道路是有等级的："（天子）环涂以为诸侯经涂，野涂以为都经涂。"也就是说，在九州范围的道路系统中，天子的支线是诸侯的干线。在方千里的天子之国内部，其外围地区（野）政权单元（遂）的支线，是更加外围政权单元（都）的干线。

通过以上认识线索可以了解到，经涂的含义是双向的：一方面是高层级政权的支线，另一方面是低层级政权的干线。因此，"天下名山，经五千三百七十山"的含义，是指以26条道路为经线，进一步串联了更低一个层级5370山的支线。在《山经》中，将26条道路统一地称为"经"。这些"经"字均为上述意义上的用法。如南岳系统：《南山经》、《南次二经》、《南次三经》；再如西岳系统：《西山经》、《西次二经》、《西次三经》、《西次四经》；又如东岳系统：《东山

经》、《东次二经》、《东次三经》、《东次四经》。"经"字的这种用法有可能是其本义。完整地说，在中岳与四岳之间，是4条最高等级的经线；在五岳与26个山系首山之间，是26条次一等的经线；在26个山系首山与其所属447山之间，是26条第三等级的经线；447山的第四等级经线与5370山中其余诸山相沟通。

《左传》（襄四）引《虞人之箴》曰："芒芒禹迹，画为九州。经启九道，民有寝庙。"这个"经"字也应是其本义用法。这个字的引申义是法度，准绳，如《尚书·大禹漠》："与其杀不辜，宁失不经。"又如《尚书·酒诰》："经德秉哲。"《左传》（昭七）"天子经略，诸侯正封"一语中"经"字的用法，似更接近其本义。由前面已引述过的《周礼·合方氏》的内容，可以明显看出方国与道路之间的依存关系。这段文字中不提方国，只说道路。这里"除其怨恶，同其好善"的对象当然不是道路本身，而是"天下之道路"所连天下之方国。由"通其财利"和"一其度量"的内容可知，"天下之道路"又与方国间的集市贸易活动有直接关系。

《国语·楚语下》："王曰：'所谓百姓、千品、万官、亿丑、兆民经入畡数者，何也？'对曰：'……天子之田九畡，以食兆民，王取经入焉，以食万官。'"这里"经"字的用法接近其本义，指集纳贡赋的道路。《山经》道路系统的功能是多方面的，它沟通了上下级政权之间的政令转达、消息往来，是天子巡守、诸侯来祭的通道，是调集军队、镇压反叛的通道，是中央政权征集贡赋并对贡赋进行"再分配"的通道，是沟通原始集贸系统进行物资交流的通道。

综上所述，《山经》五岳政权是一个细密严整、功能完善的政权结构和道路系统。不难看出，《山经》结构的创立意图，是以此全面取代既往的政权结构。由于这个结构的主系统全部是以作为祭祀地点的山丘所构成，因而这个结构的组建过程引起了既往水祭群体的不满。对于一个原始群体来说，其传统的设祭方式是很难被改变的。而当时的疆域内又有数量很大的水祭群体。《山经》结构

的设祭方式大大降低了既往水祭群体的宗教地位，这就引起大量水祭政权对组建连山结构时过于强硬的宗教改革产生了普遍的不满和背离中央政权的倾向。于是，出现了“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵”的局面。也就是说，是《山经》结构的组建过程本身最终酿成了一场被称为“洪水”的旷日持久的政权危机。

第三节　山水之争

先以《尚书》为依据来推算一下这场“洪水”的持续时间。暂从尧命鲧治水时算起。鲧治水的时间是9年，9年之后也就是舜摄帝位的第一年，舜因鲧的治水“无状”将其处死于羽山。舜摄位28年，帝尧死，舜服丧3年后登帝位。舜在登帝位后的第一年举禹为司空主治“洪水”，禹治水13年后始告成功。

9年+28年+3年+13年=53年。这场“洪水”从鲧受命治理到禹使其平息，一共持续了53个春秋。实际上，洪水发生的上限还要早于鲧开始治水若干年。在我国当时大型原始政权的疆域内，包括黄河、长江以及二者之间所有水系在内的一个广大地区之内，不太可能连续5年以上同时发生大规模水患，这种情况更不可能会持续半个多世纪。

《尧典》：帝曰：咨，四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天下民；其咨，有能俾乂？

佥曰：于，鲧哉。

帝曰：吁，咈哉，方命圮族。

岳曰：异哉，试可乃已。

帝曰：往，钦哉。

九载，绩用弗成。

《益稷》：禹曰：洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫。

以上是《尚书》中直接描述洪水情况的两段文字。为解读上的

方便，有必要先来搞清其中几个字的具体含义。

1.“方”字　这个字的早期含义比较单纯，《尚书》中经常出现的“四方”、“万方”与“四国”、“万国”的含义相同，指隶属于天子级政权的方国及其疆域。这个字的早期含义大致包括如下几种情况，一是方向的方，二是方国的方，三是方圆的方，四是方才的方。其中，方国的方是一种最多见的用法。甲骨文称方国多以“方”。在《周礼》职官名称中，“职方氏”、“土方氏”、“怀方氏”、“合方氏”、“训方氏”、“形方氏”等均为方国之“方”的用法。

2.“怀”字　这个字的早期含义之一，是归顺与臣服。如《尚书》中的“黎民怀之”、“万邦维怀”、“民无常怀，怀于有仁”等等。

3.“襄”字　这个字最主要的早期含义是祭祀，还包括由主从祭关系引申而来的臣服之义。这个字用为祭祀之义最明显的地方是《诗经·小雅·大东》中的“终日七襄”，由诗文内容可以清楚地看出，“终日七襄”是指在一日之内祭祀了七个对象：天汉、织女、牵牛、东之启明、西之长庚、南箕、北斗。

> 《诗经·小雅·出车》：……天子命我，城彼朔方。赫赫南仲，猃狁于襄。……执讯获丑，薄言还归。赫赫南仲，猃狁于夷。

前面已多次谈到，在较大规模原始文明阶段，上下级政权主从关系的主要确立方式之一，是主祭与从祭以及享祭与来祭的关系。“襄”字的含义，用为名词指祭祀，用为动词指从祭和来祭，用为使动词指使来祭，可以引申为臣服和被征服。上面《出车》引文的大意，指南仲奉天子之命对猃狁的征伐。征伐的结果，是猃狁之乱的平息（夷）和猃狁对天子的再度臣服（襄）。也可以说是通过南仲的征伐，迫使猃狁恢复了对天子的从祭与臣服。

> 《尚书·君奭》：……予（周公旦）惟曰：襄我二人，汝有合哉。

上文“二人”指周成王和周公旦。“襄我二人”，意为听命于我

二人或臣服于我二人。关于这篇西周诰文的通篇含义，还有一些尚未搞清的问题。其中“君奭”一词的含义是关键。旧解君奭指召公。上引“汝有合哉”一语表明，听诰文者并非一人。《左传》(定二十五)：“葬定公，雨，不克襄事，礼也。”这里的“襄事”指为定公举行的丧葬祭礼，亦即祭祀之事。由此可见，“襄”为祭祀的初义在春秋时尚有保留。又如《诗经》中的“两服上襄”、“不可襄也”等，也是直接用为“襄”字初义。

4.“垫”字　这个字在《尚书》中仅一见，故有必要参照《左传》中“垫”字的含义。《左传》此字共出现三次，这三次都用在同一个词中：“垫隘”。成公六年“垫隘”一词的使用场合，是议论迁国择地的利害：“民愁则垫隘。”襄公九年的使用场合，是郑晋盟约时告神的“载书”：“天祸郑国，使居二大国之间。大国不加德音而乱以要之，使鬼神不获歆其禋祀，其民人不获享其土利，夫妻辛苦垫隘，无所厎告。”襄公二十五年的使用场合，是议论帅师征战的得失：“久将垫隘，隘乃禽也。不如速战。”

“隘”，关隘之隘，阻隘之隘，断绝之义。前两个场合“垫隘”一词的含义都是指国运的危难，襄公九年的用法应更接近这个词的本义：社稷危难，神不获祀，民不获福。社稷是人神沟通的“国之神位”，“垫”字在这里指的应是积土而成的神社，“垫隘”的本义则是社稷之祀的贡品不备和神民之间的上下不通。上面引文中的“夫妻”并非普通百姓，而是指主祭一国的国君夫妻，“无所厎告”的对象则是盟约“载书”所昭告的祖考神。

春秋时期诸侯治军仍不同程度地沿用西周时期的礼制，凡出师必载神主，立军社。因此，襄公二十五年“垫隘”一词的含义也应与社稷和祭祀有关。根据以上讨论，《益稷》“昏垫”一词的含义有可能是指悖乱于祭祀的意思。“昏”字在《尚书》中凡十一见，多用于与政权有关的场合，如“昏迷不恭”、“昏迷于天象”、“有夏昏德”、“乂用昏不明”、“无敢昏逾”等等。

下面，具体谈谈《尚书》中那两段直接描述“洪水”的内容。前已述及，“怀”与“襄”在用为祭祀之义上属同义词，这两个字的使动用法是使来祭的意思。“山”与“陵”也是同义词。“怀山襄陵”一语，指“洪水”与“山”、“陵”之间所发生的关系。参照前面的有关讨论，这个问题便比较容易理解了。“水”指祭祀地与祭祀方式，“山”也是指祭祀地与祭祀方式。“洪水”的“荡荡怀山襄陵”的实际含义，是指水和山这两种祭祀地和祭祀方式之间在争夺祭祀者。这个争夺过程的主要体现方式，是水祭者对连山结构背离。因此，这种关系被表述为是水的“怀山襄陵”。

这种表述方式以原始宗教观念为背景，比较典型地体现了一种“原始思维”的“逻辑互渗”方式。实际的情况是，在天子级政权进一步完善和强化连山结构的过程中，这个结构以山为主以水次之的统一组建方式引起了很大一部分水祭方国的不满，并因此而出现了背离中央政权的倾向。而当时的人在谈论和记录这一情况时，却将其“互渗”性地质换为是水在作怪，是水在向山争夺祭祀者，是水在“浩浩滔天下民”。

从“昔天之初”到尧舜时期，“天”早已成为“天地神民”结构中的一个具有文化和宗教意义的重要概念。因此，在确立以山祭天的连山结构时，便大大降低了水祭方国的祭祀地位。于是，这个进程遇到了来自以水祭天者方面的很强的阻力。当时的人“互渗”性地将此描述为：是水的“浩浩滔天”。“洪水方割”，是指这场“水患”在割裂方国。进一步说，是指水祭方国被其所设祭的江河湖泊割断了与天子级连山政权的主从关系，阻碍了连山政权的组建，动摇了连山政权的存在。这是一种因祭祀地和祭祀方式而引起的政权危机，故禹将其描述为“下民昏垫。”

这也是一次纳众归一的过程。这次危机则是众与一相矛盾相抗衡的结果。过于强硬的统一，便会招致众的势力的抗拒。可以这样说，每一个“原生态”的原始文明都是在众与一的对抗中形成

的，都是在一的势力克制众的势力的过程中形成的。大型原始文明形成历程之所以有着极高的认识难度，主要的原因之一，是在这个过程中存在着一个众与一、传统与创新之间极为复杂的对抗与调和过程。

不难看出，我国上古文献中关于这场“洪水”的描述，实际上并不是没有抓住问题的要点，只是这种表述方式本身为后人留下了一个难解的题目。在4000余年前的尧舜时期，那半个多世纪中当然会发生若干次规模不同的季节性水患。如果发生过半个多世纪旷日持久的恶性水患，只能导致文明进程的严重倒退。但这个时期恰恰是我国古代文明大跨度进展的阶段。因此，这个阶段自然界的气候条件应不会太差。从总体上说，在当时天子级政权所辖疆域内，山不动，水安流，而那场浩浩荡荡的山水之争，实际上发生于人类社会之中，是华夏文明形成阶段的一次社会震荡。

第九章

从《山经》到《禹贡》(上)

第一节 治理“洪水”的总体情况

禹之前的治水者是鲧。尧认为若用鲧治水会出现“方命圮族”的结果。此语在《史记》中作“负命毁族”。司马迁将“方命圮族”写作“负命毁族”是另有所本?还是为了整齐故事?若依《史记》写法,则“负命毁族”暗示了鲧在治水时采用了比较强硬的手段。鲧、禹父子同为治水者,为什么父亲被杀儿子成功?《尚书·洪范》将此事的原因归于天意,《楚辞·天问》对此提出过十几个问题。在禹的治水方式中,似乎包含了解答这些问题的答案。在《尚书·禹贡》中完整地记录了禹的治水过程。

(一)《禹贡》九州水路贡赋系统

水祭方国背离山祭系统的主要方式之一,是对连山结构陆路贡赋系统的拒绝遵从。为此,《禹贡》九州结构中的重要创制之一,是建立了九个水路贡道。

《禹贡》:

1.冀州:夹右、碣石入于河。

2.兖州:浮于济、漯,达于河。

3.青州:浮于汶,达于济。

4.徐州:浮于淮、泗,达于河。

5.扬州:沿于江、海,达于淮、泗。

6.荆州:浮于江、沱、潜、汉,逾于洛,至于南河。

7.豫州:浮于洛,达于河。

8.梁州:浮于潜,逾于沔,入于渭,乱于河。

9.雍州:浮于积石,至于龙门,西河会于渭、汭。

由以上内容可以明显看出,在《禹贡》九州水路贡道中,以河也就是黄河为其最主要的水路干线。

(二)禹连九水

禹导九水是《禹贡》中的重要创制之一,下面是这个方面的具体内容。

《禹贡》:

1.导弱水至于合黎,余波入于流沙。

2.导黑水至于三危,入于南海。

3.导河,积石至于龙门,南至于华阴,东至于底柱,又东至于孟津,东过洛、汭,至于大伾,北过降水,至于大陆,又北,播为九河,同为逆河,入于海。

4.嶓冢导漾,东流为汉,又东,为沧浪之水,过三澨,至于大别,南入于江,东汇泽为彭蠡,东,为北江,入于海。

5.岷山导江,东别为沱,又东,至于澧,过九江,至于东陵,东迤北,会于汇,东为中江,入于海。

6.导沇水,东流为济,入于河,溢为荥,东出于陶丘北,又东至于菏,又东北,会于汶,又东北,入于海。

7.导淮自桐柏,东会于泗、沂,东入于海。

8.导渭自鸟鼠同穴,东汇于沣,又东,会于泾,又东,过漆、沮,入于河。

9.导洛自熊耳,东北,会于涧、瀍,又东,会于伊,又东北,入于河。

不难看出,如此大规模地将河流与河流相沟通的工程,是不可能在十几年内完成的。从禹所导九川的基本流向可以看出,作为自然水系,这些河流有一部分本就相通,另一部分则是不通的。而禹所导者,实际上是这些水系沿岸水祭方国之间的祭祀关系。与《山经》连水系统不同的是,禹所构建的九个连水祭祀系统是独立存在的,已经明显地摆脱了相对于连山结构的从属性地位。

(三)纳众归一的“四海”

“洪水”的起因,是天子级政权疆域内水祭方国对连山结构的不满与背离。在山祭系统无法包容这些水祭方国的情况下,禹组建了相对独立于连山结构的连水系统。禹连九水的总体思路,是把疆域内的所有水系连为一体。在这种情况下,天子级政权便可以与其所属所有水祭方国建立一种稳定和统一的主从祭关系。

为此,禹首先建立了九个以黄河为干线的水路贡道,以此解决了水祭方国入贡于王的道路问题。其次,他又建立了九个连水祭祀系统。由于水路贡道的问题已经解决,所以九个连水系统便有条件在不考虑贡道问题的情况下实现其一体化的沟通。于是,禹使用“海”作为连水结构纳众归一的载体。

这个时期天子级政权所辖疆域的范围,向东无疑已经到达了海岸线,但在另外三个方向上则并没有到达,并且西、北两个方向的疆域外围根本就没有海。虽然当时疆域内很大一部分河流的总体走向是东流入海,但毕竟有为数不少的河流是从另外三个方向流进或流出疆域的范围。这就为治水者出了一道难题。

无法实质性解决的问题，只好以象征性的方法来解决。为此，中央政权的治水者人为地划出了三条（南、西、北）主观上的海岸线。也就是说，四个方向上的海，有三个方向是无海之海。对于禹治水患的主要思路来说，“四海”这个概念是一个极为重要的认识线索。“四海”一词在《尚书》中首见于舜摄政的第28年（“四海遏密八音”），在《五帝德》中首见于帝颛顼时（“乘龙而至四海”）。《海经》中明确地存在着“四海”的布局，《山经》中亦隐约可见“四海”布局的存在迹象。前已述及，雏型期的《海经》结构（也就是“天地神民类物”结构）大致出现于帝颛顼的时期或更早一些。因此，“四海”格局的构建并非始于禹但却是成于禹。也就是说，禹在治水的过程中充分借助了既有的“四海”格局。

由于有了这种象征性解决问题的方式，在禹“决九川距四海”的过程中，他所导九川系统任何一条河流无论从任何一个方向流出疆域，都可以进入“海”中。即使是从疆域之外流入的河流，亦可以将其定为“逆河”，使其倒流入“海”。此外，禹所沟通的“九泽”也应是其连水结构中的重要组成部分。当疆域内所有水系均与四方之海沟通之后，“四海”本身又是相通的，这样，便完成了天子级政权所辖疆域内所有水系的一体化“工程”，即“四海会同”。由此结束了“洪水方割”的局面。天子便可以因此而直接与疆域内的所有水祭方国建立主从祭关系，结束了既往通过连山系统的间接主从祭关系。

（四）禹导九山与舜的“车服以庸”

《禹贡》九州结构的另一个重要创制是“导九山”。

《禹贡》：

1. 导岍及岐，至于荆山，逾于河。

2. 壶口、雷首至于太岳。

3.底柱、析城至于王屋。

4.太行、恒山至于碣石,入于海。

5.西倾朱圉、鸟鼠至于太华。

6.熊耳、外方、桐柏至于陪尾。

7.导嶓冢至于荆山。

8.内方至于大别。

9.岷山之阳至于衡山,过九江至于敷浅原。

由于《禹贡》是在《山经》基础上的进一步创制,因而禹所导九山一方面继承了《山经》结构的连山方式,另一方面九山又是对应于九州结构的九个连山祭祀系统。同时,也是一个陆路相连的道路系统。

在《禹贡》九州结构出现之前,《山经》结构主要以陆路相沟通。由《舜典》的内容可知,伴随着"五载一巡守"出现了"车服以庸"的重要礼制,也就是以礼车作为天子巡守、诸侯来祭来贡的礼制性交通工具。礼车制度在此后的三代史中从未间断,是一个涉及到许多原始礼制并且具有很高认识价值的综合性课题。

简单说,礼车制度的宗教依据是原始祭典中载牺牲或神尸进行仪式性巡游的祭车。祭牲或神尸的巡游,在原始宗教观念中具有祭祀者们以此接受神赐福的功能。同时,也体现了祭祀者们送牺牲物灵魂归去的一种隆重礼遇。牺牲物灵魂的"归处",是天界的神所。而天子级政权的最高祭所,则是其下属政权的"百神之所在"。在这种情况下,当早期原始政权管理者以神的名义集纳贡赋时,便创造了以祭车载献祭物来祭来贡于王所的原始礼制,这是一种集宗教、政治、经济、军事等诸多功能于一体的重要礼制。

黄帝时期已经出现了百神祭所,黄帝部号轩辕氏。因此,礼车制度的创始可以直接追溯到黄帝时期。礼车制度的使用范围,除用为祭车、贡车之外,还被用为天子和诸侯出行的仪仗、葬制中载死者灵魂归于神所的"遣车"(即"车马坑"的葬制)以及战时载神主

和旗鼓的“主车”(亦称“驱逆之车”)等等。将一“岁”称为一“载”的情况表明,“车服以庸”在尧舜前后已经成为一种相当重要的制度。

《尚书·益稷》:……禹曰:俞哉,帝,光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。惟帝时举,敷纳以言,明庶以功,车服以庸。谁敢不让,敢不敬应。

这段话可以被视为禹在治水后对舜的一个交待。由此可以明显看出,《禹贡》结构中虽有相当一部分连水的“工程”,但其创立的结果则是进一步强化了“车服以庸”的陆路贡赋系统。也就是说,在《山经》之后的《禹贡》九州结构形成以后,天子出巡、方国来祭来贡的道路系统仍以陆路为主,水路次之。正是由于这个原因,在紧接上面引文禹对舜的规劝中有“罔水行舟”一语。此语的含义相当明确,指天子出行不可水路行舟,而应以车服为仪仗行于陆路。由《周礼》等古文献的内容可以了解到,直到西周时期,天子出巡的仪仗仍仅限于陆路的车服,并且诸侯来祭来贡的仪仗也仅限于车服。无论诸侯是否在途中走了水路,至少在到达之后见天子于王所的时候,都要以礼车为仪仗(参阅《周礼·秋官·大行人》)。在作为牢礼组成部分的出入积制度中,仍然以车数作为贡品的一种主要数量单元。①

“车服”与“行舟”的矛盾,陆路与水路的矛盾,山祭与水祭的矛盾,这三种矛盾构成了山水之争的基本内容。在天子级政权统一开创和管理的大规模道路系统中,陆路与水路的比重和主次关系是山水之争的一个焦点。我国南北方河道的密度有着明显的不同,从这个认识角度上看,山水之争的背后应体现了南方的部落集团与北方的部落集团之间在政权构建方案上的争端。这个认识角度似乎可以更加准确地搞清鲧之所以被杀的原因。

① 参阅《周礼·秋官·掌客》、《仪礼·聘礼》等。

第二节 共工和相柳的早期水祭贡道系统

(一)共工与“洪水”的关系

《淮南子》成书于西汉武帝时(约前140年前后)。其成书虽略晚,但书中保留了一些极重要的远古史料。其中,史料价值最高的篇章是《天文训》、《地形训》和《时则训》。其余诸篇,早期史料与后人议论相混杂,神话的“表象”掩盖着远古的史实。这种情况为更加晚近的研究者带来了史料甄别上的极大困难。在本书目前的认识基础上,还不具备对这部重要文献展开正面研究的条件。

> 《淮南子·本经训》:……逮至尧之时,十日并出,焦禾稼、杀草木,而民无所食,猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野,杀九婴于凶水之上,缴大风于青丘之泽,上射十日而下杀猰貐,断修蛇于洞庭,擒封豨于桑林,万民皆喜,置尧以为天子。于是天下广狭险易远近始有道里。
>
> 舜之时,共工振滔洪水,以薄空桑,龙门未开,吕梁未发,江淮通流,四海溟涬,民皆上丘陵,赴树木。舜乃使禹疏三江五湖,辟伊阙,导廛涧,平通沟陆,流注东海。鸿水漏,九州干,万民皆宁其性,是以称尧、舜以为圣。

未加改动的远古神话是一种特定的记史方式,对这种记史方式的解译是一种高度“专门化”的特定“技术”。这门技术的基础,是对原始社会形态和文化形态的深入了解,是对原始社会发展方式的准确把握。在这个基础上,这门技术具有一定的可操作性。这门技术的关键环节,是将作为表述方式的神事转换为作为表述对象的人事。日本学者伊藤道治曾指出:“在当时(指原始社会结

束前),各族均具有自己的族神,族与族之战,也是神与神之争。"①这个见解已从简单意义上准确指出了远古神话解译方面的关键环节。这是一个具有很高洞察力的卓越见解。

在上引《淮南子》的内容中,已经出现了一些后人重述远古神话时的改动成分。这种改动体现了重述者对重述对象的一些误解,主要误解之一是将社会的"洪水"误认为自然界的"洪水"。由于神话内容及其表述方式本身具有明确的导向性,所以这种误解很容易发生。作为已有改动成份的远古神话,上引《淮南子》的内容便难被搞清楚了。

根据本书至此的认识基础,我们可以从这段神话中获得一些相当重要的古史消息。首先,尧时的"天下广狭险易远近始有道里",指的应正是《山经》结构所述"山川道里"。这个内容可以进一步证实《山经》结构组建于尧舜之时。其次,"杀九婴于凶水之上"、"缴大风于青丘之泽"、"断修蛇于洞庭"等内容表明,在《山经》结构的组建过程中一直伴随着对水祭者的压制。第三,"共工振滔洪水"一语表明,共工与"洪水"有直接关系。第四,后文"舜乃使禹疏三江五湖"等内容表明,禹所治理的"洪水"正是共工所"振滔"的"洪水"。

> 《国语·周语下》:……昔共工弃此道也(指疏川导滞的治水方式),虞于湛乐,淫失其身,欲壅防百川,堕高堙庳,以害天下。皇天弗福,庶民弗助,祸乱并兴,共工用灭。
>
> 其在有虞,有崇伯鮌(鲧),播其淫心,称遂共工之过,尧用殛之于羽山,其后伯禹念前之非度,厘改制量,象物天地,比类百则,仪之于民,而度之于群生,共之从孙四岳佐之,高高下下,疏川导滞,钟水丰物,封崇九山,决汩九川,陂鄣九泽,丰殖

① 转引自王振中:《中国文明起源的比较研究》,陕西人民出版社,1994年,第272页。

九薮，汩越九原，宅居九隩，合通四海。

在以上神话内容中，主要的重述性误解与前引《淮南子》内容的情况相同，即也是将“洪水”的社会属性错误地转换为自然属性。剔除这部分误解成分之后，《国语》这段内容可以为我们提供一个重要的古史认识依据，即在“洪水”的发生和治理过程中，至少有三个与此有直接关系的主要人物：共工、鲧、禹。为进一步搞清这一历史过程的具体情况，有必要先从共工“神官”的称谓方式等一些基础性问题谈起。

(二)共工神官的由来

“共工”是远古时代的一种“神官”，这种神官的产生要远早于尧的时期。下面这段引文有助于我们了解这种神官的产生方式和早期含义。

> 在(易洛魁)联盟开始创立之时，即设立了五十名常任首领，并授以名号，规定永久分属于各指定的氏族。……每一个首领职位的名号也就成了充任该职者在任期内的个人名字，凡继任者即袭用其前任者之名。……当这种首领职位出缺之时，世袭该职的氏族即受权在氏族内选举一成员继任，……经上述仪式就职以后，他(指继任者)原来的名字就“取消”了，换上该首领所用的名号。从此他就以这个名字见知于人。[①]

“共工”的“名号”与上述情况间有两个相近的地方。首先，二者都属于以族系为依托的世袭制度。其次，由于诸多代人共用一个名号，故有时难以区分。《山海经·海内经》：“炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。”由此可知，共工氏的族系与炎帝部有关。前面已

① 摩尔根：《古代社会》，商务印书馆，1977 年，第 126～127 页。

引述过的“郯子论官”中提到，黄帝以云纪，炎帝以火纪，共工以水纪，大皞以龙纪，少皞以鸟纪。这是炎黄联盟构建之初的一个五合一平行结构，共工氏是这个结构中的一个重要盟员。

由《舜典》的内容可知，舜在“殛鲧于羽山”的同时“流共工于幽州”。与此同时，舜又以“垂”为“共工”。在这个过程中，共工氏的族系已被改变。再往后，共工这一神官便在历史中消失了。在《礼记·月令》的五帝结构中，共工的位置已被颛顼取代。这个取代过程应与舜“流共工于幽州”有直接关系。

(三)相柳“臣”职

《山海经·海外北经》：“共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。”这个内容具有很高的史料价值。在正面讨论这段引文之前，有必要先来搞清“臣”字的早期含义。“臣”字是古汉字形成期出现较早的一个字形，这个字在甲骨文和金文中都是常用字，在更早些的陶器上也可见到与此有关的符号。

在商周时期，青铜礼器(彝器)是天子册命诸侯的命器，是建邦立国的重器。册命制度是宗庙制度的组成部分之一。作为册命制度的神圣信物，命器的功能是双向的。一方面，命器是天子授予的权力象征物，是诸侯用以主祭一方的神圣礼器。另一方面，在授权的同时还伴随着授职，也就是受器者必须要履行的一些职责。因此，册命是在授器者与受器者之间以宗教方式确立主从关系的过程。

青铜礼器上有一些由雏型文字构成的命辞，这是一些介于图画与文字之间的“图画文字”。将这些“图画文字”的产生年代放在商周时期显然是经不住推敲的，这一部分命辞的出现有可能要远早于商周时期。这里有必要考虑到这样一种情况：在我国青铜命器出现之初，由于采矿、冶炼和铸造等方面的生产能力不够发达，

曾存在过一个青铜礼器的“低产量时期”,这个期间的青铜命器由受器者作为传国宝器“子子孙孙永宝用”,因而不存在随葬的情况,后人也没有挖出来的机会。随着“低产量时期”的逐渐结束,人们逐渐有能力仿制礼器用为随葬的“明器”,后人也就有了从墓葬中挖出这些礼器的机会。那些“图画文字”金文命辞的年代位置,有理由被放入这个“低产量时期”。

《史记·五帝本纪》提到黄帝的“获宝鼎”,《国语·楚语下》观射父提到颛顼之前宗庙制度中的“彝器”,《尚书·益稷》提到帝舜之前早已存在(“古人之象”)的“宗彝”,《尚书·禹贡》提到的“贡金三品”,《左传》(宣三)提到夏代“贡金九牧,铸鼎象物”的九鼎之事,这些古文献内容都可以印证上述“低产量时期”的存在。所谓“铸鼎象物”中“物”的含义应与《山海经》中“物”的含义相同,指的是鸟兽鱼虫等图腾物的神徽。前引“观射父论绝地天通”提到的“天地神民类物之官”中的“类物”也应是这个含义。在青铜器的器形和纹饰中大量存在着鸟兽鱼虫等“类物”的形态,还包括了许多合体的怪物。

在较早期青铜礼器上出现率最高的图案是所谓“兽面纹”,这种兽面纹是与祭牲形态有直接关系的神徽。在近代原始民族的一些图腾祭礼中,图腾祭牲是沟通人神关系的重要媒介。在此类仪式中多有载牺牲物在祭祀者的居地进行巡游的“仪式情节”,这种情况在晚期的社日祭俗中也是很多见的。由《周礼》的内容可知,在西周天子级“大祭祀”时仍保留了“牲出入”的巡游情节。巡游中的祭牲在原始宗教观念中具有双重身份,它是人祈福于神的使者,同时也是神降观于人的使者。它在巡游中已经具有半神的性质,它的巡游本身便是对祭祀者的一种祝福。此时此刻,是神在通过祭牲的眼睛来降观并赐福于祭祀者们。在青铜礼器的“兽面纹”图案中,最突出的部分是一双大眼睛。在一些表现方式更加极端化的图案中,兽面的其余部分均被省略,只剩下一双大而有神的眼

睛。在祭器图案中的这双眼睛，既是祭牲的眼睛，也是神的眼睛。因而“兽面纹”同时就是“神面纹”。

在青铜礼器上大量存在的此类图案中，眼睛的画法是高度程式化的。在一些兽面纹(更准确的说法应是神徽性质的神面纹)之间，或多或少地存在着一些不同之处，如角、齿、耳、眉等部分的有无或形态变化，但双目的形态则是高度一致的。包括那些只有双目的图案，其形态也与“兽面纹”的双目完全一致。

(目纹)

(臣字)

由上图可以明显看出，“臣”字的早期字形是对青铜礼器目纹的直接搬用。《山海经·大荒北经》也有一段与前引《海外北经》大致相同的内容：“共工臣名曰相繇(柳)，九首蛇身，自环，食于九土。”共工氏的神徽和祭牲是蛇，故一身九首的相柳蛇是共工这一神官的怪物性质的神徽。前已述及，黄帝时的主要政权构建方式之一是“披山通道”，同时也在政权结构中“旁罗”进了“水波”的成分，以此构成“有九丘，以水络之”的山水复合结构。由此看，共工神官的早期职责应是辅助黄帝部对“水波”的“旁罗”，也就是组建和主管从属于“九丘”的九个水祭系统。由《逸周书·尝麦解》的“九隅”一词看，隶属九丘的九水系统有可能在黄帝之前已具雏型。主管天子级政权水祭系统的共工这一神官也是这种情况：或早于黄帝，或始于黄帝。

由于共工的神徽是蛇，因而蛇形成为共工所司九个连水系统所共同敬奉的一个重要神徽。相柳蛇的九首，是共工氏主管九水方国系统的九个分支机构，这种情况与启明兽一身九首的分合关系完全相同。由此看，共工的相柳机构有可能与昆仑之丘“九门”

之内的"九井"有关。

相柳蛇的"食于九山(九土)",指其通过九丘(山)与所属"九土"的九个连水系统之间所建立的享祭与献祭的主从关系。下属方国的进贡是对神的奉献,上级政权则以为神取食的名义收纳贡品。《海经》中多有所见的神的"食谷"、"食黍"等,均为与此有关的内容。《大荒西经》:"有三泽水,名曰三淖,昆吾之所食也。"《海内北经》:"西王母……,其南有三青鸟,为西王母取食。"这两个例子也是与上述情况相同的主祭与从祭以及享祭与献祭的现象。

《海外北经》:轩辕之国,……在女子国北。人面蛇身,尾交首上。穷山在其北,不敢西射,畏轩辕之丘。

《大荒北经》:有共工之台,射者不敢北向。

《海外北经》:不敢北射,畏共工之台。

"不敢西射"、"北射"的含义有两种可能。一是指一种用箭射四方以驱邪的"顺势巫术",这种情况在近代原始民族中仍有存在。[①] 二是指《礼记·射义》中所提到的一种行于男子降生时的仪式:"故男子生,桑弧蓬矢六,以射天地四方。天地四方者,男子之所有事也。"具体来说,"不敢西射"是指轩辕之丘附近方国在举行某种射四方的仪式时,不敢向轩辕之丘的方向发箭,原因是黄帝曾居此地,怕此举会触怒了大神。在《山海经》中,只有轩辕之丘和共工之台具有这种"不敢西射"和"不敢北射"的规格。这就说明,共工之台曾是一个等级很高的政权所在地和祭所。

黄帝的神徽之一是"人面蛇身,尾交首上",此与相柳氏的蛇身"自环"是比较接近的。这种情况表明,蛇形曾是早期天子级政权中一个比较重要的神徽,是天子级政权用以统一水祭方国并与之建立主从祭关系的一个确定的物象。"郯子论官"所述"共工氏以水纪,故为水师而水名",进一步表明了共工与连水政权的主从关

① [英]理查兹编:《东非酋长》,商务印书馆,1992年,第98页。

系以及相柳蛇作为水祭物象的属性。

第三节 “帝之息壤”与五色社土

(一)《山经》结构的“残缺覆盖”

对于一个大型原始文明的组建者来说,他的组建方案如果过于强硬便无法成功,反之亦然。他一方面要以比较温和的均权原则为基础,另一方面又要推动一个相反的进程,即文化的统一和权力的集中。在这一进程中,文化方面存在着众与一的抗衡,权力方面存在着均权原则与集权原则的抗衡。一次成功的组建需要很高的智慧,这是一个实现难度很高的人类文明进程。

在这一进程中,纳众归一的对象是多方面的。择其大端,主要有如下几个方面。第一,神的纳众为归一,于是有了百神祭所。第二,神徽的纳众归一,于是出现了一大批怪物。第三,祭祀地与祭祀方式的纳众归一,于是有了昆仑之丘集山祭、水祭、社木、社石为一体的祭祀地形态。第四,各种早期礼制的纳众归一,于是出现了极为繁复的礼乐制度。第五,早期历法的纳众归一,于是有了五行十月历与四时十二月历的彼此抱合,有了天干周期和地支周期彼此抱合的六十甲子周期。第六,日月星辰等天地时结构的纳众归一,于是有了“旁罗日月星辰”的组合进程。

从这个意义上说,昆仑之丘山、水、木、石等多种祭祀地形态的组合方式与《山经》怪物的组合方式性质相同。也就是说,黄帝所组建(或更早)的昆仑之丘与九丘构成的政权结构,也是一个在祭祀地组合方面的怪物。在这个时期的祭祀地组合方式中,共工与相柳蛇所司九个水祭系统是隶属于山祭系统但又具有相对独立性的一个重要组成部分。

组建《山经》五岳结构的进程,或始于尧继位之初,或更早一些。对于《山经》方案的设计者来说,其本意是要以《山经》这样一

个严整划一的政权结构来包容疆域之内的全部下属方国,并以此取代既往九丘九水的结构。但由于这一进程大大降低了水祭方国的既往地位,于是出现了山水之争,并由此导致五岳系统组建进程的严重受挫。

《西次三经》:自崇山至于钟山,四百六十里,其间尽泽也。是多奇鸟、怪兽、奇鱼。皆异物焉。

在《山经》内容中,奇怪之物多矣,但在《山经》的叙述中却并不以其为奇怪之物。因此,上文鸟、兽、鱼的奇怪之处并非在其形态的方面,而是在于其为“异物”。异物者,异类也,非我之物也,指未被纳入《山经》结构的一些原始群体。而未被纳入的原因,是“其间尽泽也”,是水祭方国对连山系统的拒斥。

前已述及,《西次三经》这一带是黄帝时期最高政权的传统居地。从黄帝到帝尧是一个一脉相承的王朝延续,故这一带理应是组建《山经》结构阻力最小的地区。虽然如此,这一带仍然存在着大片的异物区域。这种情况表明,五岳结构对下属方国的覆盖方式,是存在着大量异物区域的残缺覆盖。因此,《山经》本身虽是一个更加统一和严整的政权结构,但由于它在很大程度上不适合于当时客观存在的社会文化状况,致使这一结构的组建在未完成前已接近流产。

(二)尧舜杀鲧和流共工的原因

《山经》结构的组建本应是一个逐渐取代共工连水系统的过程,但由于大量水祭方国对这种组建方式的不予认同,故纷纷背离连山结构而回复到以相柳蛇为神徽的共工连水系统中去。这便是《海外北经》所说“相柳之所抵,厥为泽溪”的含义。

由《尧典》内容可知,帝尧不同意委共工以重任的理由,是他所说共工的“象恭滔天”。紧接上文,尧便提到了“汤汤洪水方割,荡

荡怀山襄陵,浩浩滔天"的局面以及治水者的人选问题。通过本书至此的讨论,不难看出,共工的"象恭滔天"与"洪水"的"浩浩滔天"之间有直接的关系。

> 《山海经·海内经》:禹、鲧是始布土,均定九州。……洪水滔天,鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹,帝乃命禹卒布土以定九州。

上文"帝之息壤",指社土。具体说,是以社也就是祭坛作为一种固定的祭祀地形态。"帝"指享祭于祭典中的神,故"帝之息壤"便因此而成为了一种神圣和神秘的通神之土。"息",指祭祀仪式中神的来享来格。由此我们可以想到《山海经·海内经》中关于九丘建木的内容:"大皞爰过,黄帝所为"。"建木"是由黄帝所创立的一种封建九丘的社木,"大皞爰过"指大皞帝在九丘祭典中以社木为中介的来享来格,故"建木"也可以被称为"帝之息木"。封建一词的早期含义,指以社土的封国和以社木(建木)的建国。在更加早期的中小型部落社会中,社土和社木这两种祭祀地形态已有较普遍的存在。

> 《国语·鲁语上》:共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。

> 《礼记·祭法》:共工氏之霸九州也,其子曰后土,能平九州,故祀以为社。

> 《左传》(昭二十九):共工氏有子曰句龙,为后土,……后土为社。稷,田正也。

上引《礼记》内容应是对《国语》内容的转录,在用字方面,《国语》更加准确一些。故下面的讨论以《国语》内容为准。前引《大荒北经》说相柳"食于九土",上引《国语》内容说后土"能平九土"。由此可知在黄帝的九丘结构中土社已经成为一种重要的祭祀地形态,并且社的主管机构亦为共工之属。

完整地说,共工神官所主管的祭祀系统同时包含了水祭和土

祭,相柳主水祭,后土主土祭(社)。水和土均为黄帝时期“旁罗日月星辰水波土石金玉”中的重要成分。鲧的治水方法,沿用了共工神官封土立社的方式和既往九丘结构的布局。这两个方面都是对连山结构的背离和破坏。由于这个原因,前引《国语·周语下》的内容说鲧的治水是“遂称共工之过”。同时,这也是尧、舜“流共工”和“殛鲧”的主要原因。

(三)雏型期的五行四方社

在社与五行之间,有着密不可分的关系。五行像是一个陈列柜,我国古代文化中的很大一部分内容被以五分法的方式装在这个共有五个格子的陈列柜中。在《礼记·月令》(《吕氏春秋》的《十二月纪》较完整地引录了《礼记·月令》的内容)、《淮南子·时则训》以及《管子》的《幼宫》、《五行》、《四时》等古文献内容中,都比较集中地体现了这种五分法的“怪物性”拼合方式,如:五帝、五神、五音、五律、五气、五味、五嗅、五数、五祀、五祭、五方、五色、五令、五官等等。社与五行的关系是多方面的,三代天子大社在五个方位(东南西北中)上分别以五种颜色的社土构筑而成。

在我国的古史和古文化研究中,五行的含义以及“五行观念”的产生时期等是一些由来已久且争论不休的问题。荀子对这个问题的议论较有代表性,现引录如下。

> 《荀子·非十二子》:略法先王而不知其统,犹然而才剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而祇敬之,曰:此真先君子之言也。子思唱之,孟柯和之。世俗之沟犹瞀儒,嚾嚾然不知其所非也。遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟柯之罪也。

在近代以来的古史和古文化研究中,荀子的见解仍有很大影

响。荀子这一见解的产生原因，是他距五行这一套文化内容的产生年代已很久远。对于战国晚期的荀子来说，由于他对原始社会文化形态的演化历程缺少了解，导致了他对这一组文化内容的“闭约而无解”。人类学(民族学)在近代以来已经大大扩展了我国古史和古文化研究者的认识视野。这位古人的这一见解是由于认识条件使然，无可厚非。对于近几十年的研究者来说，在早已有条件改变这种见解的情况下仍将五行的产生放在战国，这便多少有些说不过去了。

前已述及，北美印第安文化是了解我国新石器时代社会文化状况的一个重要参照系。参照北美印第安人群体图腾的分布情况，我们已经了解到《山经》鸟兽鱼虫的图腾属性和那些怪物性神徽的产生背景。由以下内容可以进一步了解到，在北美印第安阶段已经较普遍地出现了雏型期的五行四方社。

所谓自然崇拜，包括对土、火、水、风四大元素的崇拜。每一元素均有其化身。在草原诸部落，这种形态尤甚。

据达科他人看来，地的化身为通坎。火、雷电(有些地方笃信其化身为雷鸟)，各有其相应的精灵，通称为“瓦基尼延”，即一组超自然存在。据信，风，即东、西、南、北四种风，以另一组精灵为化身，称为“塔库什坎什坎”。被称为“温克特赫”的一组精灵，则是水、水下世界和地下世界的化身。

四大元素各与一定方位和颜色相联属。例如，达科他人笃信：通坎(土)与北和蓝色相联属；瓦基尼延(火)则与东和红色；塔库什坎什坎(“风师”)与南和黑色；温克特赫(水)与西和黄色。

如在地上画出四个方位，则成一“十”字形。因此，“十”字形在印第安人的仪礼中有着至关重要的意义；其四端既与四大元素相联属。纳瓦霍人信之尤甚。在举行仪式的场地，他们以彩沙绘制“沙画”；而“十”字形则成为其主体，——“十”字

形四端各四大元素的化身,即人体模拟像,均面向同一方向,于是成一"卐"形。

据大多数美国印第安人所信,"4"这个数字具有神圣意义,——敬拜之元素,其数为"4";敬拜之方位,其数亦为"4";如此等等。在苏人诸部落,氏族按四个方位结集。每逢举行一定的仪式,诸部落则齐聚于一圆周内,选定方位,列于四区。①

上述北美地区雏型期的五行四方社,实际上便是本书一再提到的小型和中型部落社会天地时结构的象征和缩影。这种文化结构直接形成于一次"联盟"组建的过程中。四个群体单元在祭典中"列于四区",它们各自拥有同一文化结构的四分之一:各占一方,各奉一神,各有一色。诸加盟群体对联盟级文化结构的平均分配,体现了联盟组建的均权原则。这里有两个比较重要的认识角度,一是文化共同体的组建方案,二是作为历史事件的结盟过程。

在当时,独立群体的主权观念接近于今日的主权国家,以非武力手段将几个独立部落纳众归一与将今日的几个国家合在一起几乎同样的不可思议。不仅如此,这种类型的"永久性联盟"往往可以稳定存在很长时间。这本身便是一个奇迹,是一个非同寻常的历史事件。要有一个智慧很高的人来具体推动,通过一个说服过程,几个部落的首领聚在一起共同协商联盟组建的方案。那个推动者的智慧保证了方案的质量。几个独立部落的天地时结构被合在一起,在纳众归一的基础上重新分配。实际的领土调整与抽象的宇宙分配同时进行。

上引达科他人的情况提供了一个已实际完成的分配方案。为说明的方便,假定这个联盟是由四个部落组合而成(实际上这个方

① 托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社,1985年,第134~135页。

案也可以适用于少些或多些的部落数量)。四个方向与四部落在联盟疆域内的居地有关,四者各占一方。在进一步的分配过程中,四部落分别分得了土、火、风、水。于是,四部落各自的神也就分别成为了联盟级的土地之神、火及雷电之神、四方风神、水及水下和地下世界之神。为使这一结构诸内容的归属关系更加明确,分配方案中采用了四种颜色构成的标色结构。于是四种神与四个方向便因此而获得了更加明确的"联属"关系:蓝色的神与蓝色的方向,红色的神与红色的方向、黑色的神与黑色的方向、黄色的神与黄色的方向。

这是一个奇妙的过程。分的结果是合在一起:A 部落脚下的土地归 B 部落的神来主管,火塘里的火和头顶的雷电归 C 部落的神主管,风归 D 部落的神主管,A 部落自己的神则主管着全联盟疆域内的每一滴水以及水下和地下的冥界。在这个过程结束后,四部落各自的神因此而成为了联盟级的共有神,由此构成一个你中有我、我中有你、彼此依存的联盟级统一文化结构。此后,这个结构便成为了联盟级群体纳众归一的精神依据。在举行联盟级的祭神典礼时,象征这一结构的神圣"十"字便成为了祭典的核心。这个举行祭典的固定场所以及场所中央的神圣十字,在联盟内每一个成员的观念中也就随之成为了天地的中心。

再举一个例子。"这种连续性在支配泡尼印第安人季节祭典的图式中已经很明显:举行祭典的棚屋的柱子按其方向选择涂有不同颜色的四种树木,这些颜色本身分别象征着一年四季的方向,这四个季节构成一年"。[1]

---

① 列维-斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆,1987 年,第 159 页。

空	白杨树	白色	西南	南一夏	年	时
	美洲枫	红色	东南			
间	榆　树	黑色	东北	北一冬		间
	柳　树	黄色	西北			

前面几个例子中画于地上的“十”字是早期阶段的神社，这个例子中的“棚屋”则属于雏型期的神庙。这个例子中已经有了分四时举行祭典的祭期。由四种社木与四色、四方、四时相对应，构成了一个雏型期的五行四方结构。将前面几个例子与这个例子相比较，我们可以注意到二者都有漏记的成分，前者至少漏记了与四方相对应的四时，后者至少漏记了四神。

(四)“帝之息壤”与五行四方社

从原始文明进程上说，北美印第安人的社会发展阶段大致相当于我国大型原始文明即将形成的时期。再向后，随着农业的发展和人口密度的增加，各部落和部落集团间互施领土压力的武力争端日趋频繁，逐渐构成了大型原始文明的形成条件。在大型原始文明的始创阶段，一般也都采用了这种类型的天地时文化结构。如古代玛雅人的宗教观念中曾有过一个类似的宇宙结构，这个结构由五方、五色、五棵“宇宙树”、五神等成分构成。①

我国五行结构的产生，对应于“昔天之初”炎黄联盟“五帝之宫(官?)”的“五官”系统。与前引北美印第安人的四方、四神结构相比较，我国早期的五行结构多出了一个中央的方位和中央神。由大汶口文化中那个“旦”字陶文可知，这种五方结构在小一些的部落联盟阶段已经出现。这种情况意味着联盟结构中已经有了更高的集权化程度，这应是考古学上“中心聚落”的伴生物。虽然如此，

① 托卡列夫等主编《拉丁美洲各族人民》，三联书店，1978年，第83页。

在四与五的结构间仍然存在着许多彼此对应的成分。

下面简单比较一下四与五这两种结构之间的对应关系。前者的土、火、水、风,对应于后者的木、火、土、金、水。前者的东西南北四个方位,对应于后者的东西南北中五个方位。前者的蓝红黑黄四种颜色,对应于后者青赤黄白黑的五种颜色。前者的四方神,对应于后者的五方帝、五方神。前者的“十”字形四方祭祀地点,对应于我国远古的十字形五方祭祀地点(社),金文中社的象形为“ ”字。前者的四方结构与群体的划分结构相对应(如苏人祭典中的“四区”列队),我国古代的五方结构亦与政权结构相对应,如《山经》的五岳布局、《海经》的四方布局等等。直到西周时期的天子级祭神大典中,我国古代的祭祀者们仍是以“四区”的方式围绕神社或神庙来排列其祭位。前者“举行仪式的场地”中央所绘四色的沙画,也可以直接对应于我国西周天子大社的五色社土。

在《逸周书》的《作雒》篇中,较完整地记述了周公旦“作大邑成周于土中”的情况。洛邑作为西周王朝的新建都城,其主要的宗教性场所至少有三组,一是郊祭场所,二是天子大社,三是宗庙。这三组西周“王所”最主要的天子级祭神场所,是当时最高政权统治天下的宗教依据。这些宗教场所的文化含义和政权功能,是深入了解中国古代社会的重要课题。以往研究者对这个问题的关注程度与这个问题本身的重要程度似乎还不够相称。

《逸周书·作雒解》:乃建大社于周中,其壝:东青土,南赤土,西白土,北骊土,中央亹以黄土。将建诸侯,凿取其方一面之土,苞以黄土,苴以白茅,以为土封。故曰受则土于周室。

《周礼·地官·大司徒》:掌建邦之土地之图与其人民之数,以佐王安扰邦国。……而辨其邦国都鄙之数,治其畿疆而沟封之,设其社稷之壝而树之田主。各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。

《周礼·地官·小司徒》:凡建邦国,立其社稷,正其畿疆之

封。

《周礼·春官·小宗伯》:掌建国之神位,右社稷,左宗庙。兆五帝于四郊、四望、四类亦如之。兆山川、丘陵、坟衍,各因其方。

《周礼·地官·封人》:掌设王之社壝,为畿封而树之。凡封国,设其社稷之壝,封其四疆。造都邑之封域者亦如之。令社稷之职。

由上引《周礼》内容可知,西周时封建邦国的主要方式之一,是由中央政权为其设立社稷之壝。具体完成这一礼制的官员,是西周王朝地官机构中的封人。具体的完成方式,《周礼》没有述及。在上引《逸周书》的内容中,保留了这方面的礼制细节。在西周结束前的五行结构中,天子大社的五方五色与五帝五神有直接关系。这种组合方式可以直接追溯到小规模部落联盟的阶段。

纳瓦霍印第安人"举行仪式的场地",属于早期的社坛;其用以在"举行仪式的场地"绘制"沙画"的"彩沙",可以被视为早期的社土。当他们以四种颜色的彩沙在社坛的四个方位上绘出与四色四方"四大元素"等四分法内容"相联属"的主宰四方的四个神像时,在他们的宗教观念中,当他们围绕神圣"十"字举行祭典时,四色神像所代表的四个神祇也就因此而以这种方式来享来格于祭坛之上。从这个意义上,可以将四色彩沙称为"神之息沙"。

我国早期天子大社的五色社土与纳瓦霍印第安人四色社沙的功能相近,即也是一种用以降神的实物性中介。四色社沙与四方四神"相联属",五色社土与五方五帝"相联属",因此,天子大社的五色社土实际上正是五帝"爰过"的"帝之息壤"。

第十章

从《山经》到《禹贡》(中)

第一节 从鲧到禹

由前引《山海经》鲧、禹“是始布土”的内容可知，鲧和禹的治水方式都是“布土”。那么，为什么鲧的“布土”是“不待帝命”？为什么处罚了鲧又要让其子禹去做同一件事情？这是一个早就有人问过的老问题。《天问》：“不任汩鸿，师何以尚之？佥曰何忧，何不课而行之？……顺欲成功，帝何刑焉？伯禹腹(按“腹”当为“复”)鲧，何以变化？纂就前绪，遂成考功。何续初继业，而厥谋不同？”不难看出，《天问》的这些问题极有见地。下面，对此作些具体分析。

前已述及，当《山经》结构的创制进行到五分之四，由于大量水祭方国的不从命导致了“洪水方割”的局面。这是一次比较严重的政权危机。《山经》结构未能顺利取代九丘结构的主要障碍，来自共工所主九水(相柳)和九土(后土)相结合的祭祀和政权系统。其矛盾的焦点，是山水之争，是水和土的不平。故禹治“洪水”的方式，在《舜典》中被称为“平水土”。

一方面，新的政权结构尚未完成；另一方面，旧的政权结构又未能被取代。如果继续强制性推行《山经》结构的组建，将会导致更加严重的山水之争。如果停止《山经》结构的创制，已完成的四

岳结构将前功尽弃。这是一个进不得也退不得的局面。如果无所作为,也会迅速导致恶性结果。当帝尧说"汤汤洪水方割,荡荡怀山襄陵"的时候,他所面对的正是这样一个非常棘手的局面。

四岳结构完成于尧时,所以他很不愿意放弃《山经》结构的组建进程。他不同意委共工以重任以及他对共工"象恭滔天"的指责,都明确体现了他的这种倾向。但当时的客观情况是,《山经》结构的组建进程已寸步难行。他最终只能被迫停止《山经》的组建进程,并命鲧去解决已非常严重的山水之争。《山海经》中"不待帝命"一语表明,鲧的治水方案并不是出于尧的授意。由于同一个原因,鲧以"帝之息壤"作为治水的"工具",也被称为"窃"用。

没有被《山经》结构纳入的空白区域,有很大一部分是无山且多水的平原地区。这应是鲧选择以"帝之息壤"立社"平水土"的主要原因。平原地区的主要设祭方式应为临水设祭(包括水上的舟祭)和平地设祭。平地设祭要有一些人工标记来确定祭祀的地点,如垒土而成的土社,圈石、砌石或立巨石而成的石社、树木而成的木社,植草而成的草社等等。在许多情况下,人们会采用两种以上的标记方式,如土与石的结合,木与石的结合,土与木的结合等等。临水设祭的地点,有时也会使用这种标记的方式。

按照帝尧本意,当然是希望鲧在《山经》结构的框架内来解决"洪水"问题。但事实上又是无法实现的,所以鲧自作主张选择了立社建国和九分疆域的方案。这个方案在很大程度上是对共工九水九土系统的复归,同时也是对《山经》系统的破坏。如果鲧在九年的时间里完成了有违帝命的九州构建,他可能会以相反的面目见诸史册。尧给了他九年的时间去组建"不待帝命"的九州结构,体现了尧在《山经》组建严重受挫后的无奈。

鲧的"九载绩用弗成"使尧的忍耐到达极限。于是尧选择舜作为摄政者,并令其回到五岳政权的组建轨道。舜摄位后一方面以"五载一巡守"和"车服以庸"的制度来确立和强化已经完成的四岳

结构,另一方面最终完成了中岳系统12个山系的组建过程。舜的“濬川”是对水祭方国的一种让步,目的当然还是以《山经》结构来纳入水祭系统。为给这一进程扫清障碍,尧和舜在这段时间里“流共工”和“殛鲧”,这两个处罚都是对传统政权结构中大范围水祭系统的打击和破坏。

不难看出,在舜摄位的28年中,他已为《山经》结构的确立作出最大努力。但结果并不理想。《山经》结构仍未能实现对水祭方国的容纳,旷日持久的“洪水”危机仍在持续。如果当时的疆域范围再小一些,如果当时中央政权再强大一些,则《山经》结构是有可能被强制性推行成功的。如果当时中央政权更弱一些,如果既往中央政权与下属方国所建立的主从关系更松散一些,那么,在强制推行《山经》结构的过程中,有可能直接导致一次原始文明组建进程的失败。

当舜的一系列努力仍未实现对“洪水”的治理时,这一次原始政权的组建过程已拖延得过于长久。仍然是在进退两难的情况下,舜在尧死后登上帝位,之后,只好再度举用鲧之子禹来治理“洪水”。但这一次与尧命鲧治水的情况有一个明显的不同。尧命鲧治水没有提到方法,故鲧的“布土”是“不待帝命”。舜用禹治水则明确提到了治水的方法:“汝平水土。”

《尚书·书序》提到《汩作》等佚文,其内容可能与舜的创制有关:“帝釐下土方,设居方,别生分类。作《汩作》、《九共》九篇、《槁饫》。”这一段内容在《舜典》之后,《大禹谟》之前,故“帝”应是指帝舜。“设居方”一语可能与《海经》中一部分方国的居位有关。篇名《汩作》中的“作”字有治理的含义,《禹贡》治九州内容的“大陆既作”、“云土、梦作乂”等语可以相互印证。《书序》讲禹的“任土作贡”亦与此有关。“汩”字可与《天问》“不任汩鸿”相参照。

《尚书·洪范》:箕子乃言曰:我闻在昔,鲧陻洪水,汩陈其五行。帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死。禹乃

嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。

参照上面三个“汩”字,可知此字含义与治水有关。故《书序》“帝釐下土方,设居方,别生分类”的内容应有一定史料价值,一方面与《海经》的布局有关,另一方面亦应与舜平息“洪水”的努力有关。要之,当舜最终命禹为司空并令其“汝平水土”的时候,他已改变了对鲧方案的否定态度并作出妥协。

第二节　禹以“帝之息壤”立社平水土

《禹贡》开篇是“禹敷土”,“敷土”的方式是以“帝之息壤”也就是以五色社土来立社封国。这种立社方法直到西周仍被沿用。为阅读的方便,现将《逸周书·作雒解》中关于立社的内容再引录于下:“乃建大社于周中,其壝:东青土,南赤土,西白土,北骊土,中央亹以黄土。将建诸侯,凿取其方一面之土,苞以黄土,苴以白茅,以为土封。故曰授则土于周室。”下面是《禹贡》中关于“敷土”的内容。

冀州:厥土惟白壤。

兖州:厥土黑坟。

青州:厥土白坟。

徐州:厥土赤埴坟。

扬州:厥土惟涂泥。

荆州:厥土惟涂泥。

豫州:厥土惟□壤,下土坟垆。

梁州:厥土青黎。

雍州:厥土黄壤。

上文扬、荆二州的社土为“涂泥”,“涂泥”应是一种以水与社土相和的社泥,这是一种水祭与土祭的结合方式。上文除两处“涂泥”和一处脱字外,其余六州的社土均在五色之中,计有白土两处,

黑、赤、黄、青黎各一处。这种五色社土应是一些颜色很分明的“矿物质”粉末,徐州所贡“惟土五色”应作如是用。此外,《山经》类项中的“土”类内容也是有关的重要认识线索。

《山海经·海外北经》:共工之臣曰相柳氏,九首,以食于九山。相柳之所抵,厥为泽溪。禹杀相柳,其血腥,不可以树五谷种。禹厥之,三仞三沮,乃以为众帝之台。在昆仑之北,柔利之东。相柳者,九首人面,蛇身而青。不敢北射,畏共工之台。台在其东,台四方,隅有一蛇,虎色,首冲南方。

《山海经·大荒北经》:共工臣名曰相繇(柳),九首蛇身,自环,食于九土。其所歍所尼,即为源泽,不辛乃苦,百兽莫能处。禹湮洪水,杀相繇(柳),其血腥臭,不可生谷。其地多水,不可居也。禹湮之,三仞三沮,乃以为池,群帝因是以为台。在昆仑之北。……有共工之台,射者不敢北向。

上文一些内容已见前引。这两段文字的内容大致相当,故二者不同之处可以互为补充。《山经》成书后基本上没有被改动过,内容非常规整,具有很高的保存质量。《海经》的情况要复杂得多,一方面其中保存了大量极珍贵的远古史料,另一方面自夏代以降多经改动,故在汉代校订时残损已较严重。又由于《海经》一些内容的表述更具“神话色彩”,这就增加了这一部分古史内容的解读难度。

上面引文中的“九山”指《山经》结构组建前的九丘结构,“食于九山”指以献神祭品的方式纳贡于九山。将《海外北经》“食于九山”与《大荒北经》“食于九土”相参照,可知相柳的取“食”对象更准确地说是九山结构中的九土系统。相柳主九水系统,后土主九土系统,前者为主,后者次之,故前者取“食”于后者。正是由于这个原因,禹治洪水被称为“平水土”。

禹“平水土”的主要步骤之一是“杀相柳”。此举应有两层含义,一是废除相柳神徽,二是削弱以相柳蛇为神徽的九水系统的神

权管理机构。在禹和鲧的治水方式中,这是一个很重要的不同之处。鲧治水引起"帝乃震怒"的主要原因之一,是他对既往九水系统的借助,由此招致"流共工"和"殛鲧"的同时处罚。禹则刚好相反:"杀相柳"是对九水系统的削弱。

禹"平水土"的另一个重要步骤,是强化"九土"系统并保留和提高了后土神的宗教地位。前已述及,后土是《山经》结构创立之前的社神。这表明,"帝之息壤"的立社方式并非始创于鲧。而在禹的立社平水土之后,后土仍为社神,这就表明了此次创制前后的文化连续性。禹的"均定九州"虽沿用既往九丘的九分区划,但在平面布局上已有很大改变。后者的疆域范围已远大于前者。不仅如此,禹还将相当一部分既往九丘结构的山祭方国改为立社封国的方式,此当即《尚书·禹贡》"降丘宅土"的含义。

上引《大荒北经》"禹湮之"的对象,指的应是既往共工和相柳水祭系统的圣水池,此应与昆仑之丘的"九井"有关。"三仞三沮",指填了三次还是未能填平。"乃以为池,群帝因是以为台"的含义是:由于无法填平,只好沿用这个圣水池作为群帝的水祭场所。这个内容以神话方式表述了禹对水祭者的一种让步:不是不想废除,但虽然作了努力,却未能彻底废除。这个内容也可以被视为禹对舜的一种交待。

> 《楚辞·天问》:洪泉极深,何以填之?地方九则,何以坟之?应龙何画?河海何历?鲧何所营?禹何所成?

上文"洪泉极深,何以填之"指的便是"禹湮洪水"的"三仞三沮","地方九则,何以坟之"指的则是禹敷社土时"厥土黑坟"、"厥土白坟"等立社的方式。"地方九则"中"则"字的含义,可以参阅《逸周书·作雒解》中的"则土"一词。

由以上讨论可以了解到,早期社的形态应包括了一种环之以水的社坛。这种祭祀地形态在西周时仍有保留,即《周礼·大司乐》中所说用于祭"地祇"的"泽中之方丘"。"方丘"是九州的象征,泽

象征环绕九州的四海。当禹完成“决九川距四海”的“工程”之后，天子也就可以在“泽中之方丘”来主祭九州之内的水祭方国和土祭方国了。由于禹立社的意图在于“平水土”，故社在商代也被称为“水土社”。这个称谓见于《逸周书·世俘解》，其全称为“百神水土社”。《世俘》篇讲述武王灭商后献俘和用牲于社等事，此后西周文献中再未提到“水土社”这种称谓，故“水土社”应是周初沿用商代的称谓，而商代这一称谓很明显地可以追溯到禹“平水土”的结果。

前已述及，《山经》结构未能纳入的空白区域主要是无山多水的平原地区。从考古学的认识线索看，新石器时代大部分时间里的聚落分布多是集中于狭窄的沿水地区。这样的居地方式不宜于展开大面积的农业种植。从黄帝到尧舜时期，农业种植的普及和“时播百谷”的农业管理一直是天子级政权的要政之一。从这个意义上说，以平地立社的方式来建立祭祀地和聚居地，可以不受河流湖泊分布的局限来调整居地，使之在平原地区展开较均匀的分布，进而扩大农耕的规模。禹在《尚书·益稷》中说：“……予决九川距四海，……暨稷播奏庶艰食、鲜食。懋迁有无化居。烝民乃粒，万邦作乂。”上文“化居”应与上述居地布局的调整有关。这个过程也应与水井的普及有关。

可能正是由于上述原因，在前引《山海经》两段有关相柳的神话中将禹杀相柳和湮洪水的原因说成是：1.“相柳之所抵，厥为泽溪（其所歍所尼，即为源泽）。”2.“百兽莫能处。……其地多水，不可居也。”3.“不可以树五谷（不可生谷）。”上文“百兽”的含义，是指以百兽为神徽的原始群体。一个大型原始文明的形成，一方面是农业发展到一定程度的结果，另一方面这个形成过程又可以反过来推动农业的进一步发展。似乎可以提出这样一个判断，推动大型原始文明形成过程的原始群体，至少大部分都应是传统的农耕者。关于一个大型原始文明的形成伴随着一次大规模农业普及的

情况,正在"生长"着的"印加帝国"可以提供一个与此有关的实例。①

相柳蛇的"其血腥臭"也是一个饶有趣味的问题。其一,这句话与一种祭祀方式有关,即血祭。这是一种以祭牲的血献祭于神的祭祀方式。由《周礼·春官·大宗伯》的内容可知,西周时血祭仍是一种重要的祭祀方式:"以血祭祭社稷、五祀、五岳。"其二,指相柳蛇的血,具体是指相柳机构用以血祭于神的蛇牲之血。其三,用以献神的蛇牲之血若是腥臭,神也就不乐于享用。因此,"其血腥臭"是禹废除相柳蛇神徽及其蛇牲的一种宗教性口实:其血腥臭,鬼神不享,因而废之。

第三节　禹治九州和社木的使用

在近代原始民族社会发展水平最低的澳大利亚阶段,社木的使用已经非常普遍。在发展水平略高一些的非洲和美洲,这种现象也有着明显和普遍的存在。在欧亚大陆的晚期祭祀遗俗中,这种情况也是随处可见的,如欧洲地区的"五朔节"便是以社木为仪式的中心。在我国一些少数民族中,这种情况在近几十年仍可以见到。

社木在原始时代的宗教功能主要有两个,一是作为祭祀地点的神圣标记物,二是祭祀仪式中人神沟通的中介物。《山经》中的草和木大多是指社草和社木,《海经》有关社木的内容也很丰富。如《西次三经》崖山的丹木,《海外东经》的汤谷扶桑,《海内西经》昆仑之丘的木禾,《海内经》的九丘建木等等,都是一些使用范围较大的重要社木。

禹在立社的时候使用了社木,这是"社木"一词的本义。这个

① 普雷斯科特:《秘鲁征服史》,商务印书馆,1996年。第742页。

问题可参阅前已引过的《周礼·大司徒》的内容:“各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。”《禹贡》九州篇兖州部分的“厥草惟繇,厥木惟条”,杨州部分的“厥草惟夭,厥木惟乔”等,均为比较明显的社草和社木的使用方式。《禹贡》的开篇语是:“禹敷土,随山刊木,奠高山大川。”由此可知,禹的连九山和导九水也是以社木作为主要的“连接物”。

下面是《禹贡》九州篇中有关禹治九州的内容。

冀州:既载壶口,治梁及岐。既修太原,至于岳阳。覃怀厎绩,至于衡漳。……恒卫既从,大陆既作,岛夷皮服。

兖州:九河既导,雷夏既泽,滩沮会同。桑土既蚕,是降丘宅土。……作十有三载乃同。

青州:嵎夷既略,潍、淄其导。……海滨广斥,……莱夷作牧。

徐州:淮、沂其乂,蒙、羽其艺,大野既潴,东原厎平。

扬州:彭蠡既潴,阳鸟攸居。三江既入,震泽厎定。篠簜既敷,……岛夷卉服。

荆州:江汉朝宗于海,九江孔殷,沱、潜既导,云土梦作乂。

豫州:伊、洛、瀍、涧既入于河,荥波既潴,导菏泽被孟潴。

梁州:岷、嶓既艺,沱、潜既导,蔡、蒙旅平,和夷厎绩。……织皮西倾因桓是来。

雍州:弱水既西,泾属渭汭。漆沮既从,沣水攸同。荆、岐既旅,终南惇物,至于鸟鼠。原隰厎绩,至于潴野。三危既宅,三苗丕叙。……织皮昆仑,析支,渠搜,西戎既叙。

上文禹所治理的对象,多为山水,其中以水居多。前已述及,这些山水具有双重含义:一是自然的山水,二是社会的山水,也就是原始政权的祭祀地点与祭祀方式。而禹所治理者则主要是后者,即居于这些山水之侧并以其为祭祀地点的原始方国。比如,伊、洛二水本就是黄河的支流,作为自然的水“既入于河”无从说起。这里的“既入于河”指的或是水路的贡道,或是连水祭祀系统

的沟通。在上文禹所治理的对象中，有几处直接道出了其作为原始政权的属性：岛夷、嵎夷、莱夷、和夷、三苗、西戎等等。

在上文当中，有一些表述禹对九州治理方式的用语：乂，作(2)，作乂，作牧，修，从(2)，同，会同，旅，旅平，厎定，厎平，厎绩(3)，居，宅(2)，服(2)，朝宗，孔殷，叙(2)，略，导(5)，入(2)，瀦(3)，至于(4)，治，载，敷，来，属，艺(2)，惇，等等。

"江汉朝宗于海"，指江汉水系的水祭方国均以海作为更加高级的祭祀对象。"导"水指导引水祭方国的主从祭关系和水路贡道，"至于"也是指构建政权间的主从祭关系和道路关系。"旅"是一种祭法，"旅平"是指主从祭关系的建立。"敷"指禹的"敷土"。"载"指陆路贡道的建立和纳贡制度的确立。"服"指臣服。"来"指来祭来贡。"从"指从祭。"艺"指农业的普及和农业管理制度的推行。总之，这一组用语非常重要。在略早些的古文献中有许多可与之相参照的内容，这是后世"造史者"所不可能编造出来的。这些用语尚有待于更加深入的研究。

《禹贡》	《周礼》
冀州	河内曰冀州。
济、河惟兖州。	河东曰兖州。
海、岱惟青州。	正东曰青州。
海、岱及淮惟徐州。	
淮、海惟扬州。	东南曰扬州。
荆及衡阳惟荆州。	正南曰荆州。
荆、河惟豫州。	河南曰豫州。
华阳、黑水惟梁州。	
黑水、西河惟雍州。	正西曰雍州。
	东北曰幽州。
	正北曰并州。

由上引《禹贡》的内容可知,《禹贡》九州布局的划分依据主要是山和水。比较《周礼·夏官·职方氏》的内容可知,在《禹贡》九州与《周礼》九州间已有所不同。这个九州区划的调整过程,应发生于商代或西周初期。

下面是《禹贡》田、赋的等级。

州名	田制	赋制
冀州	中中	上上错
兖州	中下	贞
青州	上上	中上
徐州	上中	中中
扬州	下下	下上,上错,
荆州	下中	上下
豫州	中上	错上中
梁州	下上	下中,三错
雍州	上上	中下

由此可知,在禹治九州的过程中,统一制定了农田的等级和赋制的等级。《尚书·益稷》:"禹曰:……予乘四载,随山刊木。暨益奏庶鲜食。予决九川距四海,浚畎浍距川。暨稷播奏庶艰食鲜食,懋迁有无化居,烝民乃粒,万邦作乂。"上文有三个内容与农业有关:1."暨益奏庶鲜食。"2."浚畎浍距川。"3."暨稷播奏庶艰食鲜食。""艰食"应指粮食类作作,"鲜食"应指蔬菜类作物。益、稷二人参与了与此有关的治理。

关于"浚畎浍距川"的含义,可参阅《周礼·地官·遂人》的内容:"辨其野之土——上地、中地、下地,……凡治野:夫间有遂,遂上有径;十夫有沟,沟上有畛;百夫有洫,洫上有涂;千夫有浍,浍上有道;万夫有川,川上有路,以达于畿。"这里的地分三等可与《禹贡》田制相对应,"浍"、"川"与"浚畎浍距川"的内容相对应。《周礼·考

工记》也提到了与此有关的“匠人为沟洫”的制度,其中也有关于“畎”、“浍”、“川”的内容。

第四节 禹的“任土作贡”和九州布局

《禹贡》“九州篇”大致包含如下几个内容:1. 九州名称及其地望(前引),2. 九州的治理过程(前引),3. 禹敷土于九州的内容(前引),4. 田、赋等级的内容(前引),5. 贡品的内容,6. 九条水路贡道(前引),7. 社草、社木的内容(前引,只差徐州“草木渐包”,义未详)。下面是有关贡制的内容。

冀州:(无贡)

兖州:厥贡漆、丝,厥篚织文。

青州:厥贡盐、𫄨,海物惟错。岱畎丝、枲、铅、松、怪石。……厥篚檿丝。

徐州:厥贡惟土五色,羽畎夏翟,峄阳孤桐,泗滨浮磬,淮夷蠙珠暨鱼。厥篚玄纤缟。

扬州:厥贡惟金三品,瑶、琨、篠、簜,齿、革、羽、毛、惟木,……厥篚织贝,厥包桔柚,锡贡。

荆州:厥贡羽、毛、齿、革,惟金三品,杶干栝柏,砺砥砮丹,惟箘簬楛,三邦底贡,厥名包匦青茅,厥篚玄纁玑组,九江纳锡大龟。

豫州:厥贡漆、枲、𫄨、纻,厥篚纤纩,锡贡磬错。

梁州:厥贡璆、铁、银、镂、砮磬,熊、罴、狐、狸。

雍州:厥贡惟球、琳、琅玕。

冀州是当时最高政权的所在地。这里作为集纳天下贡赋的“中邦”,本身并不向外支出贡赋,而是集散外来的贡赋。因此,在禹完成了“成赋中邦”的创制之后,便进一步确立了“中邦”作为当时广阔疆域内宗教、文化、军事、政治、经济中心的地位。

《禹贡》的总体结构可以大致分为如下 6 个部分:1. 开篇语:“禹敷土,随山刊木,奠高山大川。”2. 九州篇(前引并讨论过)。3. 九山及九水篇(前引并讨论过)。4. 禹平水土治九州的归纳语。5. 五服篇。6. 结束语:“禹锡玄圭,告厥成功。”下面是第 4 部分的内容。

> 《尚书·禹贡》:九州攸同:四隩既宅,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同。六府孔修,庶土交正,底慎财赋。咸则三壤,成赋中邦。锡土、姓:祗台德先,不距朕行。

以上内容是对禹平水土、导山川、定九州、制贡赋的总体描述。要言之,禹的创制始于对祭祀地和政权结构的调整,终于九州贡赋制度和跨九州五服制度的完成,其中包括了沟洫制度等一系列农业灌溉和管理制度的推行。“四隩既宅”,指确定一个包容九州的整体性疆域范围。“九山刊旅”,是确立九州布局中山祭方式的主导地位,这是解决山水之争的一个重要步骤。“九川涤原,九泽既陂,四海会同,”指建立一个一体化的连水系统,这也是解决山水之争的一个重要步骤。山水之争的主要表现方式之一,是当时统治者内部政权构建的方案之争。这是了解《禹贡》结构设计方式的一个重要认识角度。

实际上,禹的九州结构已经在很大程度上架空和取代了《山经》结构。另一方面,禹为避免重蹈鲧的覆辙,在九州方案与连山方案的调合上也作了很大的努力。这是禹杀相柳的原因,也是《禹贡》结构仍以九山为主体构架的原因。由下引《周礼·夏官·职方氏》的内容可知,在西周时期已经过调整的九州区划中,仍然在其山水复合结构中保留了以山祭结构居主导地位的情况。

> 扬州:其山镇曰会稽,其泽薮曰具区,其川三江,其浸五湖。
> 荆州:其山镇曰衡山,其泽薮曰云梦,其川江、汉,其浸颍、湛。
> 豫州:其山镇曰华山,其泽薮曰圃田,其川荧、洛,其浸波、溠。
> 青州:其山镇曰沂山,其泽薮曰望诸,其川淮、泗,其浸沂、沭。

兖州:其山镇曰岱山,其泽薮曰大野,其川河、泲,其浸庐、维。

雍州:其山镇曰岳山,其泽薮曰弦蒲,其川泾、汭,其浸渭、洛。

幽州:其山镇曰医无闾,其泽薮曰貕养,其川河、泲,其浸菑、时。

冀州:其山镇曰霍山,其泽薮曰杨纡,其川漳,其浸汾、潞。

并州:其山镇曰恒山,其泽薮曰昭馀祁,其川虖池、呕夷,其浸涞、易。

在上面的祭祀地排序中,“山镇”居首,“泽薮”次之,“川”次之,“浸”又次之。在西周时九州布局的九个“山镇”中,至少有三个“山镇”是与五岳结构相重合的:南岳——衡山,西岳——华山(?),东岳——岱山,中岳——岳山(?),北岳——恒山。

《周礼·秋官·大行人》:“王之所以抚邦国诸侯者,岁遍存,三岁遍规,五岁遍省,七岁属象胥、喻言语、协辞命,九岁属瞽史、谕书名,听声音,十有一岁达瑞节、同度量、成牢礼、同数器、修法则,十有二岁王巡守、殷国。”由此可知,在《禹贡》九州结构出现之后,天子巡守四岳的制度并没有废止,并且一直沿续到了西周。只是“五载一巡守”已改为“十有二岁王巡守”。这一改变发生于何时已不可考知。《尚书·周官》:“六年,五服一朝。又六年,王乃时巡,考制度于四岳。诸侯大朝于方岳,大明黜陟。”

《周礼·地官·掌节》:掌守邦节而辨其用,以辅王命。……凡邦国之使节,山国用虎节,土国用人节,泽国用龙节。皆金也,以英荡辅之。……凡通达于天下者,必有节,以传辅之。

《周礼·秋官·小行人》:达天下之六节:山国用虎节,土国用人节,泽国用龙节,皆以金为之。

由上文可知,西周时仍将邦国分为三类,即“山国”、“土国”和“泽国”。这三种方国的分类方式可以直接追溯到《山经》和《禹贡》的时代。这是一个很重要的认识线索,也是后人所无从“伪造”的内容。在《山经》结构“车服以庸”的制度确立之后,至少绝大部分

“山国”已被纳入连山结构的贡赋系统。但在《禹贡》九州结构创立之前，在舜天子“五载一巡守，群后四朝”时，有相当一部分“土国”和“泽国”未能参与其事。这是“水”和“土”不“平”的结果。《禹贡》九州结构创立之后，既实现了“平水土”的目的，又以九山系统纳入了“山国”的贡赋。并且在天子巡守四岳的时候，也因此而真正实现了诸侯毕至的“群后四朝”。也就是说，九州结构在一定程度上补充和强化了五岳结构，同时又在更大的程度上取代了后者。此后，五岳结构的政权管理功能便主要体现在天子巡守朝会方岳诸侯和考核制度的方面。这种情况，应是巡守周期从“五载”改为“十有二岁”的一个主要原因。

第十一章

从《山经》到《禹贡》(下)

第一节　《禹贡》五服制度与《海经》布局

前已述及,《禹贡》的第五个部分是“五服篇”。下面是五服篇的内容。

> 五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铚,三百里纳秸服,四百里粟,五百里米。
>
> 五百里侯服:百里采,二百里男邦,三百里诸侯。
>
> 五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。
>
> 五百里要服:三百里夷,二百里蔡。
>
> 五百里荒服:三百里蛮,二百里流。

虽然《海经》内容已多有残损,但其“文本”结构仍保留了一个比较规整的平面布局。从整体上说,除最后一段的《海内经》外,《海经》是由如下三个部分构成。

一、海外四经	二、海内四经	三、大荒四经
1. 海外南经	1. 海内南经	1. 大荒东经
2. 海外西经	2. 海内西经	2. 大荒南经
3. 海外北经	3. 海内北经	3. 大荒西经
4. 海外东经	4. 海内东经	4. 大荒北经

按道理海内四经在最内侧，应排在最前面，然后是海外四经和大荒四经。故我曾认为《海经》内容的排序被改动过。后注意到《逸周书·王会解》中也有一个与《海经》相同的排序："方千里之外，为比服；方千里之内，为要服；三千里之内，为荒服。"《王会解》讲述周成王大会方国诸侯于成周王所的情况，是一篇史料价值很高的文献。因此，这种排序应是一种由来已久的惯例。

先谈《海经》的布局情况。在海内四经的四个部分之间和海外四经的四个部分之间，均以"陬"相分隔。

海内南经："海内东南陬以西者。"
海内西经："海内西南陬以北者。"
海内北经："海内西北陬以东者。"
海内东经："海内东北陬以南者。"

海外南经："自西南陬至东南陬者。"
海外西经："自西南陬至西北陬者。"
海外北经："自东北陬至西北陬者。"
海外东经："自东南陬至东北陬者。"

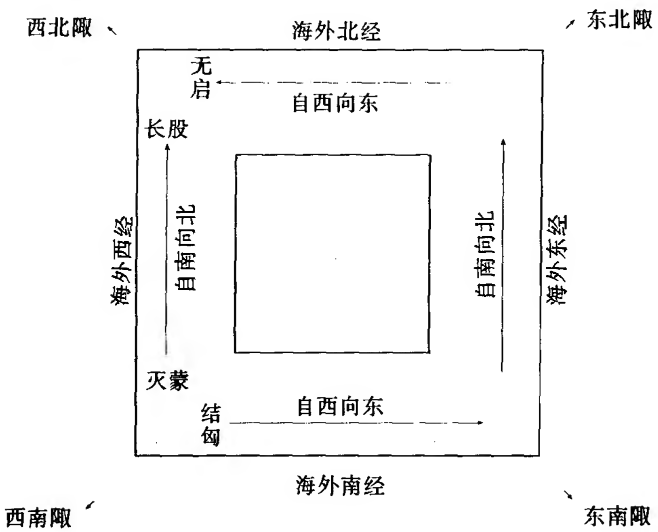
"陬"是上面八个部分依次列国的始点和终点。比如，海外南经"自西南陬至东南陬者"共有22国（包括10个左右以鸟、兽、山、林、木、民等方式表述的方国）。其排列的基本方向是自西向东。下面是这22国的具体排序和方向（略去所列方国的名称）。

"海外西南陬至东南陬者"：1. 在其西南⟶2. 东南⟶3. 东⟶4. 东南⟶5. 东⟶6. 东⟶7. 南⟶8. 南（一曰东）⟶9. 北⟶10. 东⟶11. 东⟶12. 东⟶13. 东⟶14. 东⟶15. 东⟶16. 东⟶17. 东⟶18. 东⟶19. 东⟶20. 东

不难看出，这是一种自西向东依次排开的列国方式。《海外西经》的方国排列是自南向北（向北者25国，向东者1国），《海外北

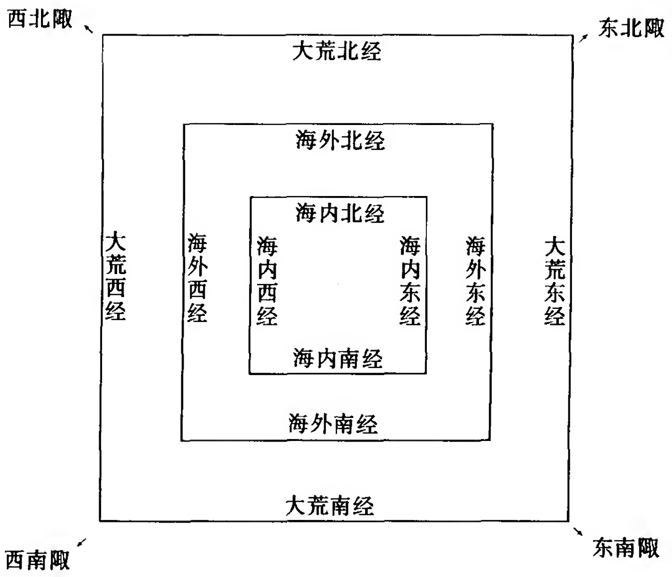
经》是自西向东(向东者 19 国,向南者 1 国),《海外东经》是自南向北(向北者 12 国)。

《海外南经》的起始点是“西南陬”,起始国为结匈国。《海外西经》的起始点亦为“西南陬”,起始国为灭蒙鸟。灭蒙鸟的位置“在结匈国北”。再有,《海外西经》列国的尾端在“西北陬”,其尾端最后一国为长股国。《海外北经》的起始点亦为“西北陬”,起始国为无启之国。无启国的位置“在长股东”。由此可以明显看出,“陬”的形态实际上是线性的,四条陬线在同一个中心点向东北、东南、西南、西北四个方向作幅射性伸展。



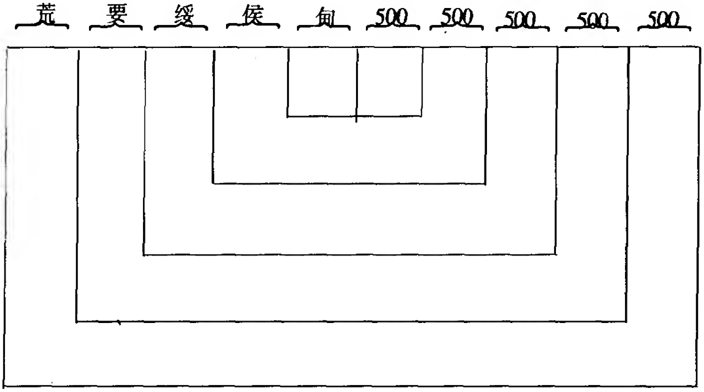
只有在上述情况下才能够出现“灭蒙鸟在结匈国北”和“无启国在长股东”的情况。按海外四经的列国方式依次类推,《海经》的整体布局大致应为如下情况。

当时的疆域不可能这样规整,也可以说这是一种模式化的规整。但“距四海”一语表明,禹确曾规划过这一平面疆域的分野情



况。由上图还可以了解到,“四海”是这一规整布局较外围的一个环形区域。《山海经》中较多见的“西海”、“南海”、“北海”等,都应是对这一环形区域的指称。下面是《禹贡》五服制度的区划方式。

很明显,这也是一个模式化的规整布局。与这一规整布局相对应的实际疆域划分情况,一方面不会这样规整,另一方面无疑也应是一种力求规整的划分方式。当时一“里”的长度目前已很难搞清。当时九州的范围应与西周时的九州相去不远,亦或略小一些。要之,《禹贡》五服制度的疆土划分是一种跨九州的大平面布局,这种大平面统一布局与《海经》的情况相一致。二者间的对应方式有可能为如下情况。



<table>
<tr><td colspan="5">海内经</td><td colspan="5">海外经</td><td colspan="4">大荒经</td></tr>
<tr><td colspan="5">甸　服</td><td colspan="3">侯　服</td><td colspan="2">绥　服</td><td colspan="2">要　服</td><td colspan="2">荒　服</td></tr>
<tr><td colspan="10">内部地区
贡赋系统的主要构成范围</td><td colspan="4">外围地区
逐渐减弱的臣服关系</td></tr>
<tr><td colspan="5">贡赋系统的集散中枢</td><td colspan="5">向中央政权提供贡赋
及受命各种役事的主要地区</td><td colspan="4">逐渐减弱的贡赋与役使关系</td></tr>
<tr><td>纳总</td><td>纳铚</td><td>纳秸服</td><td>粟</td><td>米</td><td>采</td><td>男邦</td><td>诸侯</td><td>揆文教</td><td>奋武卫
(设防地区)</td><td>夷</td><td>蔡</td><td>蛮</td><td>流</td></tr>
</table>

对于了解我国原始文明阶段的政权构建方式和运转方式来说,王政是一个非常重要的认识角度。简单说,王政是中央政权对方国诸侯的役使。很明显,从甸服区到绥服区是主要的王政覆盖区,故可称其为内部地区。在要服区和荒服区,中央政权与所属方国的主从关系和役使关系的质量逐渐下降,故可称其为外围地区。由于这个原因,在《禹贡》五服制度的区划方式中,中央政权将主要的设防地带划定在绥服区的外侧(“奋武卫”)。绥服区内侧“揆文教”的主要功能,应是一种外向型的文化征服,是为了进一步提高

夷、蔡、蛮、流之属与中央政权间主从关系的质量。五服篇“声教讫于四海”，指“声教”在四海之内已实现了某种意义上的推行。

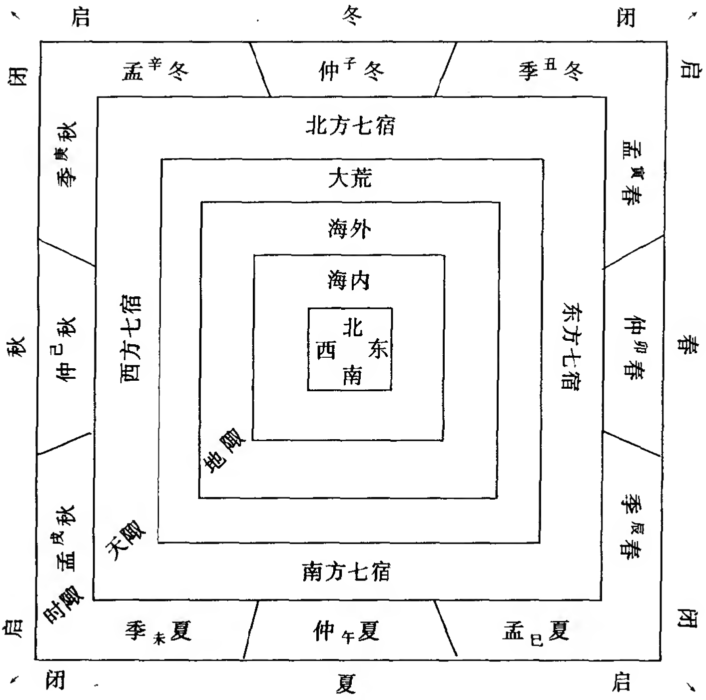
《逸周书》的《明堂》、《王会》二篇，《周礼》“大司马”、“职方氏”、“大行人”，《礼记》的《王制》篇等，都是了解《禹贡》五服制度及其在三代史中演化情况的重要史料。在《周礼》“大司徒”和“职方式”中，有一种与五服制度相匹配的以不同面积的土地分封不同等级诸侯的封疆制度。《礼记·王制》中也有些与此相关的内容。《禹贡》九州区划完成后的结果之一是“庶土交正”，上述封疆制度应与“庶土交正”有直接关系。

第二节 《海经》四陬与天地时结构

地之分际的陬线在《海经》中是具体而明确的，天之分际的陬线则应与二十八宿星的四方居位有关。在东西南北四个方位上，二十八宿星分为四组，每组七宿，而四条陬线则刚好可将四组星宿区分开来。这四组星宿与四方“相联属”，四方又与夏正四时“相联属”，故四陬同时又是春夏秋冬四时之间的四条切分线。前已述及，天地时是原始文化结构的主要载体。四条陬线的属性《地陬、天陬、时陬)正是这种情况的直接体现。

《左传》“郯子论官”提到了少皞时的历法情况：“凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。”在我国的古代历法中，分至启闭是一组重要的历法概念。二分，指春分、秋分。二至，指夏至、冬至。四启，指春夏秋冬四时的起点。四闭，指四时的终点。从这个意义上看，时位上的四陬恰恰可以构成四启与四闭之间的四条切分线。

《淮南子·天文训》将陬亦称为“维”：“东北为报德之维，西南为背阳之维，东南为常羊之维，西北为蹄通之维。”此四维应是四陬的另一种称谓。《淮南子·天文训》：“大时者，咸池也。小时者，月建



也。天维建元,常以寅始。起右徙,一岁而移,十二岁而大周天,终而复始。”上文“大时”指岁星纪年法,“小时”指斗建纪月法。“天维建元,常以寅始”的含义,指岁星法的首岁(摄提格)和斗建法的首月(夏正孟春)都始于十二支的寅位。而寅位的起点,则在作为东北陬的“报德之维”。

《淮南子·天文训》:帝张四维,运之以斗,日徙一辰,复反其所。正月指寅,十二月指丑,一岁而匝,终而复始。”这段话讲述了斗建法与四维也就是四陬的关系。《淮南子·天文训》:“两维之间,九十一度十六分度之五。……十五日为一节,以生二十四时之变。斗

指子则冬至,……加十五日指癸则小寒,……加十五日指丑则大寒,……加十五日指报德之维,则越阴在地。故曰:距日冬至四十六日而立春。"这段内容更加具体地讲到了东北陬在斗建法中作为夏正岁首起点的作用。

对于岁星法和斗建法来说,东北陬在四陬中的排序都是第一陬线;对于前者,东北陬是十二岁首岁的起点;对于后者,东北陬是四时中首时春的起点(立春)和十二月首月的起点。在夏正四时十二月结构中,将四时的首月称为"孟"月,如"孟春"为春时首月,"孟夏"为夏时首月等等。通过以上讨论可知,东北陬可以在多层含义上被称为"孟陬"。"孟陬"一词见于《楚辞》和《史记》。

> 《史记·历书》:其后(指颛顼之后)三苗服九黎之德,故二官(指南正重和火正黎)咸废所职(指测时正时的历法管理职能),而闰余乖次,孟陬殄灭,摄提无纪,历数失序。尧复遂重黎之后,不忘旧者,使复典之,而立羲和之官。

《尚书·尧典》的授时篇可与上文相参照。授时篇所说"以闰月正四时成岁",很明显是对"闰余乖次"的调整,也就是又一次强化了历法的管理。由于"闰余乖次",导致了斗建法岁首起点"孟陬"的"殄灭"。《淮南子·天文训》:"太阴在寅,岁名曰摄提格。"所谓"摄提格",指岁星法十有二岁首岁的岁名。在十二支则为寅岁。"孟陬"是寅岁的起点,故"孟陬殄灭"又进一步导致了"摄提无纪。"由此可知,上文"历数失序"指因"闰余乖次"而失去了准确的"孟陬"起点。

> 《左传》(文公元年):于是闰三月,非礼也。先王之正时也,履端于始,举正于中,归余于终。履端于始,则序不衍。举正于中,则民不惑。归余于终,则事不悖。

由上文可知,历是一种礼。春秋时礼崩乐坏,故历法失调,闰三月。上文"履端于始",指岁首应始于"孟陬"的端线。"举正于中",指作为二分二至的四时之中。"归余于终",指置余日于四时

的最后一个月和置闰月于岁尾。这样的调时方式可以保证来岁的“履端于始”,而“履端于始”又可以反过来保证四时之序的“不衍”。由此我们可以注意到《左传》“郯子论官”中所讲到的历法管理方式:“司分”、“司至”者,“举正于中”也;“司启”者,“履端于始”也;“司闭”者,“归余于终”也。

《楚辞·离骚》:“帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以降。”上文“摄提贞于孟陬”,指“天维建元,常以寅始”的岁星法的寅岁,亦即摄提格岁。《离骚》的作者有权伪造古史,但却绝对没有条件造出“孟陬”这个词来。同理,司马迁也是这种情况。这是疑古者应注意到的问题。由以上讨论可以得到这样一个初步的结论:夏正四时十二月结构的出现实际上要早于夏代。

第三节　禹“锡土姓”与社稷宗庙的政权格局

前已述及,《禹贡》始于“禹敷土”三字,“敷土”即立社。这种立社封国制度具有双向功能,一方面方国首领由此获得了天子对其地位的确立,另一方面他又必须对天子的封立作出回报,也就是认可他与天子之间的主从关系以及履行天子以立社的名义向他规定的职责。可以这样说,《禹贡》田制、赋制、贡制以及五服制度的主要确立依据实际上正是禹的敷土立社。

前引《禹贡》第四部分“咸则三壤,成赋中邦”一语中的“三壤”,指的便是前面所说的“帝之息壤”。将五色社土称为“三壤”的原因不详,有可能与《尚书·甘誓》中“三正”和“五行”的并称方式有关,也有可能与《尚书·武成》“列爵惟五,分土为三”的封侯建国方式有关。在“咸则三壤,成赋中邦”这八个字中,已经明显地包含了以社土为“则土”的含义。具体说,指接受了禹立社封国的方国诸侯都认可了以“帝之息壤”为“则土”的贡赋制度,其结果是“成赋中邦。”由此可知,《尚书·书序》“任土作贡”是对《禹贡》这种创制方式非常

准确的表述。如果不了解社土作为“则土”的“作贡”功能，是无法写出这四个字来的。这种情况从一个侧面证明了《书序》的史料价值。

再来谈谈《禹贡》第四部分最后一段话的含义。这段话是：“锡土、姓。祗台德先，不距朕行。”“锡”，赐也。“锡土”，指以“则土”立社封国，并以这种方式将国土授予方国首领。前已述及，“百姓”与“百神”有直接关系。所谓“天地神民”的对应方式，指的是天上的“百神”与地上“百姓”的对应。因此禹的创制是在“授则土”于方国诸侯的时候确立了“土”与“姓”之间的对应关系。从诸侯祭所的宗教设施上说，“土”指社稷，“姓”指祖庙也就是宗庙。

《周礼·春官·肆师》：“凡师甸，用牲于社、宗，则为位。”这里的“社”、“宗”，是社稷、宗庙的省语。《周礼·春官·小宗伯》：“掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”《周礼·春官·大祝》：“大师，宜于社，造于祖，设军社，类上帝。……大会同，造于庙，宜于社。”“祖”，宗也，故宗庙可以省语为“祖”、“宗”、“庙”、“祢”等等。祖者姓之所出，故禹的“锡土姓”实际上就是为方国首领立社和立宗，也就是为其树立“建国之神位”的“右社稷”和“左宗庙”。

社坛和宗庙的出现都要早于禹时，但以“右社稷，左宗庙”作为“建国之神位”的定制则应与禹的创制有关。随着《禹贡》结构逐渐对《山经》结构的取代，这种“建国之神位”的定制最终通用于“土国”、“泽国”和“山国”。“祗台德先，不距朕行”应是禹在“锡土姓”于方国诸侯时的一句固定使用的儆语。

《礼记·祭法》：“王为群姓立社，曰大社。天自为立社，曰王社。诸侯为百姓立社，曰国社。诸侯自为立社，曰侯社。大夫以下成群立社，曰置社。”天子“大社”是“四海之内”的象征，“王社”是方千里的王畿的象征。“国社”是诸侯方国的国土的象征，“侯社”是诸侯国畿的象征。“大社”和“国社”是公社，“王社”和“侯社”是私社。“大夫以下成群立社”者亦各有其公社和私社，由此构成了一个自

上而下的公社和私社的系统。宗庙与社稷相平行,从天子、诸侯到大夫和士,"右社稷左宗庙"的"双神位系统"构成了一个自上而下政权结构的主体框架。从夏、商到西周,"右社稷左宗庙"一直是三代王朝权力系统的基本依据。

当天子"授则土"于方国首领的时候,便由此出现了双重性质的所有制关系。一方面,天子在名义上拥有"四海之内"的"王土"。另一方面,天子又以立社封国的方式将土地授与方国首领去拥有和管理。在这种情况下,方国首领既是国土的拥有者,同时又是天子"王土"的守土者。从"神权政治"的宗教观念上说,这种"所有制关系"实际上还要更加复杂一些。

在"天地神民"的原始文化结构中,天上的百神是地上百姓的祖先神,百神主宰着百姓的命运。帝是"天地神民"结构中的"神主",主百神于天。王是"天地神民"结构中的"民主",主百姓于地。在"四海之内"的平面结构中,王的位置在"土中"的"中邦"。在"神权政治"的宗教观念中,王的位置在"天地之中",他垄断了"天地神民"之间的唯一通道。他垄断这一通道的宗教依据,便是最高一个层级的"右社稷左宗庙。"

社土是"帝之息壤",天子大社是王权的一个重要宗教依据。当作为"民主"的王将作为"神主"的帝的"息壤"授与一个方国首领的时候,这个首领便通过了王和帝这两个中介与其在天的祖先沟通了关系。由此构成了一个更加复杂的所有制关系的系统和主从关系的系统。《周礼·春官·保章氏》:"以星土辨九州之地,所封封域皆有分星。"百神在天之九州各有其"星土",百姓在地之九州各有其"封域",人的"封域"与神的"星土"彼此对应。这种对应关系的实现和沟通有赖于两个"中介",即帝和王。帝与王这两个中介之间的沟通关系,在三代史上被称为"天命"。三代王权的第一依据便是"天命"的拥有。

"帝之息壤"也被称为"则土","则"的含义是法则,是一整套以

神权为依据的伦理准绳和行为准绳。《尚书·洪范》:“箕子乃言曰:我闻在昔,鲧陻洪水,汩陈其五行。帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死,禹乃嗣兴,天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。”前面已经谈过“帝乃震怒”的原因,和禹何以成功的原因。由上文可知,《禹贡》结构的功能并不仅仅是“任土作贡”,而是“洪范九畴”这样一整套法则的确立。因此,《洪范》应是古史研究者了解三代王朝“神权政治”构成情况的重要史料。

《左传》(昭二十九):献子曰:“社稷五祀,谁氏之五官也?”(蔡墨)对曰:“少皞氏有四叔,曰重,曰该,曰修,曰熙,实能金木及水。使重为句芒,该为蓐收,修及熙为玄冥,世不失职,遂济穷桑。此三祀也。颛顼氏有子曰犁(黎?),为祝融。共工氏有子曰句龙,为后土。此其二祀也。后土为社。稷,田正也。有烈山氏之子曰柱为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。

在《左传》紧接上文的前面,还有另一段蔡墨对“五行之官”的介绍:“社稷五祀,是尊是奉。木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”由上面的引文可知,“社稷五祀”这一套神官系统在禹之前早已存在。因此,更准确地说,禹应是在更大范围内确立和推行了这一套制度,并且使这一套制度被统一到《禹贡》九州结构之中。《诗·商颂·长发》:洪水芒芒,禹敷下土方,外大国是疆”。这段商王祭祖的祭辞内容表明,“禹敷下土方”的结果之一是“外大国是疆”。

《礼记·礼运》:故先王秉蓍龟,列祭祀,……设制度。故国有礼,官有御,事有职,礼有序。故先王患礼之不达于下也。故祭帝于郊,所以定天位也;祀社于国,所以列地利也;祖庙,所以本仁也;山川,所以傧鬼神也;五祀,所以本事也。故宗祝在庙,三公在朝,三老在学,王前巫而后史,卜筮瞽侑皆在左右,王中心无为也,以守至正。故礼行于郊,而百神受职焉;礼

行于社,而百货可极焉;礼行于祖庙,而孝慈服焉;礼行于五祀,而正法则焉。故自郊社、祖庙、山川、五祀,义之修而礼之藏也。

上文讲述三代礼制的运转方式。当“天地神民类物之官”经过了《禹贡》结构的又一次调整和确立之后,一整套神权制度的政权运转方式也随之被确立下来,并且在三代之间没有发生过很大的改变。由上文可知,社在礼乐制度中的主要功能之一是“百货可极”的纳贡依据。天子大社是九州的象征,当天子祭百神于社的时候,他的纳贡依据是为了“列地利”以献神。由上文还可以了解到,五祀的主要功能之一是“所以本事也”,是“正法则焉”。

具体来说,五祀的五个神官对应于五帝,三代天子四时布政的依据便是五帝和五神。前已述及,这一套四时布政的制度在《礼记》的《月令》篇、《淮南子》的《时则》篇、《管子》的《四时》篇等文献中有着比较完整的记载。四时布政的地点,是以明堂为核心一组神庙。前已述及,天子的社分为公社和私社。从这个意义上说,《礼记·祭法》所说“王立七庙”应是天子的私庙系统,而显然不在“王立七庙”系统中的明堂系统则应为天子的公庙系统。

由《逸周书》的《作雒》篇可知,西周时期成周王所的神庙设施除了周室的私庙之外,还有五宫、大庙和明堂等一组神庙。这一组公庙系统的前身,应与“昔天之初”的“五帝之宫”有直接的关系。明堂的设置在成周南郊的祭天和祭帝之地,这里是天子合诸侯、祭天神、纳贡赋、发时政的重要场所,是诸侯受命于天子的职责制度的基本依据。

由《礼记·月令》等文献的内容可知,天子四时布政的方式,是每岁一个周期以五帝和五神的名义向天下发布四时政令。而方国诸侯则在同一个时间将天子的政令在其方国之内继续向下转达,这个过程从发布到转达都是以神的名义来进行的。这个制度的实施条件之一,是历法的统一。由此可知“历”作为“礼”的重要意义。

这一套祭神和布政的制度在三代礼制中是“常礼”、“常法”，其基本内容见于前面提到的《礼记·月令》等文献中。

《礼记·丧大记》：“君，既葬，王政入于国，既卒哭，而服王事。大夫、士，既葬，公政入于家，既卒哭，弁绖、带，金革之事无辟也。”由此可知，这一套常事，常法的实施在任何情况下都是不可改变的。这个政令转达系统始于天子，终于每一个方国的诸侯、大夫和士。由“三礼”等文献的内容可知，礼乐制度的主要特征之一，是大部分王政的实施都是周期性的“常事”、“常法”。同时，大部分王政的实施依据都是神权和祭神典礼。

《礼记·仲尼燕居》：子曰：“明乎郊社之义、尝禘之礼，治国其如指诸掌而已乎！”

礼乐制度是一种高度复杂的原始神权制度，但其实施的“原理”却是相对简单的。孔子之时已是礼崩乐坏，即使“明乎郊社之义、尝禘之礼”也已经没有办法以此来治国了。对于今天的治古史者来说，“明乎郊社之义、尝禘之礼”却是理解礼乐制度运转方式的一个重要途径。

第四节　社稷、籍田礼与井田制

由《舜典》内容可知，舜在命禹为司空“汝平水土”之后，紧接着便是对弃的任用：“弃，黎民阻饥，汝后稷，播时百谷。”在《尚书·益稷》中，也提到后稷在禹平水土时的作为：“禹曰：……予决九川距四海，浚畎浍距川。暨稷播奏庶艰食鲜食，懋迁有无化居，烝民乃粒，万邦作乂。”前已述及，禹的“决九川距四海”是一种“虚”的构建，是对疆域之内水祭系统的一体化构建。而禹的“浚畎浍距川”则是一种“实”的构建，是对农田灌溉的沟洫制度的推行。在稷的“播奏庶艰食鲜食”与禹的“浚畎浍距川”之间，有着直接的关系。这两种制度共同构成禹时所推行的农耕制度，其结果是“烝民乃

粒,万邦作乂”。

> 《周礼·考工记》:匠人为沟洫。耜广五寸。二耜为耦。一耦之伐,广尺深尺谓之甽。……九夫为井。井间广四尺、深四尺,渭之沟。方十里为成。成间广八尺、深八尺,谓之洫。方百里为同。同间广二寻、深二仞,谓之浍。专达于川,各载其名。

这种类型的沟洫制度并不仅仅是一个单纯的灌溉系统,它同时还是农田布局、“社区”分布和社会组织的多重系统。由《周礼·地官·遂人》的相应内容可知,这个多重系统中还包含了道路的系统。这种制度性规划的主要目的均与农业有关,包括提高农业的产量,对农业劳动力更加有效的利用,强化农业的管理质量等等。为方便起见,这里仍以学术界惯用的“井田制”来指称这种制度。井田制的产生很可能要早于禹时,因而禹的作为应是在更大的范围内统一推行了这种制度。从这个意义上看,上文“懋迁有无化居”的含义有两种可能,一是指推行井田制过程中居地方式的改变,二是指轮垦休耕的制度。

由《周礼》的内容可知,西周时期的井田制主要实施于方国“四郊”之外的“都鄙”结构中,而“国中”和“四郊”的乡遂结构已是井田制的变形了。《孟子·滕文公》:“方里而井,井九百亩。其中为公田,八家皆私百亩,同养公田,公事毕,然后敢治私事,所以别野人也。”由此可知,在井田制的土地划分方式中,包含了“公田”和“私田”这两种性质的农田。《孟子》后文提到:“夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻,其实皆十一也。”学者对“贡”、“助”、“彻”的含义研究颇多,岐义也颇多。这三个字似乎很难提供比较明确的认识线索。下面换一个角度来讨论一下与此有关的问题。

前已述及,在《禹贡》九州篇中,土、田、贡、赋是四个比较重要的固定内容(冀州无贡)。由于这个原因,在社与稷、土与田以及土与谷之间便发生了一种连带关系,如前面提到《国语》中“社稷五

祀”与“田正后稷”的关系，又如《尚书·大禹谟》将“谷”与五行“土”的并称：“水火金木土谷惟修”，《尚书·洪范》中也有“土爰稼穑”的并称方式。《左传》（昭十五）：“夫有勋而不废，有绩而载，奉之以土田，抚之以彝器，旌之以车服，明之以文章，子孙不忘，所谓福也。”这种土田并称的情况亦见于《左传》（昭二十三）的“修其土田”。这里的“修其土田”和“奉之以土田”都是指诸侯受封于天子的“土田”。

《周礼·大司徒》讲述了天子为诸侯立社封国的情况：“制其畿、疆而沟封之，设其社稷之壝而树之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野。”由此可知，作为祭所的社稷是由被称为“社稷之壝”的祭坛和被称为“田主”的社木构成。由前已引述过的《左传》（昭二十九）内容可知，在舜命弃为后稷之前这一神官早以存在。最初的后稷是烈山氏之子“柱”。在周弃为后稷以后很长一段时间内，享祀的稷神仍为柱。而稷神由柱到周弃的转换，具体发生于夏商之间。

更早些的“田主”很可能是昆仑之虚的“木禾”，“木禾”的含义是指以社木作为谷物的象征物。与社稷有关的另一个神是“田祖”。《山海经》中多次提到田祖为后稷之弟、台玺之子叔均（亦有一处称叔均为稷之孙者），但在《诗经》多篇周王室的“史诗”中，并未言及叔均这一先祖，且未提到稷弟台玺。这个问题与稷神的转换有关，这里暂不讨论。《周礼·春官·籥章》：“凡国祈年于田祖，吹《豳》雅，击土鼓，以乐田畯。”这个仪式是籍田礼的组成部分，下面两篇《诗经》中的诗篇均与籍田礼有关。

《诗·小雅·甫田》：

倬彼甫田，岁取十千，我取其陈，食我农人。自古有年，今适南亩。或耘或耔，黍稷薿薿。攸介攸止，烝我髦士。

以我齐明，与我牺羊，以社以方。我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。

曾孙来止,以其妇子。馌彼南亩,田畯至喜。攘其左右,尝其旨否。禾易长亩,终善且有。曾孙不怒,农夫克敏。

曾孙之稼,如茨如梁,曾孙之庾,如坻如京。乃求千斯仓,乃求万斯箱,黍稷稻粱,农夫之庆。报以介福,万寿无疆。

《诗·小雅·大田》:

大田多稼,既种既戒,既备乃事。以我覃耜,俶载南亩,播厥百谷。既庭且硕,曾孙是若。

既方既皁,既坚既好,不稂不莠,去其螟螣,及其蟊贼,无害我田穉。田祖有神,秉畀炎火。

有渰萋萋,兴云祁祁,雨我公田,遂及我私。彼有不获穉,此有不敛穧;彼有遗秉,此有滞穗;伊寡妇之利。

曾孙来止,以其妇子,馌彼南亩,田畯至喜。来方禋祀,以其骍黑,与其黍稷,以享以祀,以介景福。

禹平水土时为司空,《周礼·天官·冢宰》提到冬官司空的职司:“六曰事典,以富邦国,以任百官,以生万民。……六曰冬官,其属六十,掌邦事。……六曰事职,以富邦国,以养万民,以生百物。”《尚书·周官》也简单地提到了司空的职司:“司空掌邦土,居四民,时地利。”《周礼》的冬官司空部分已失,这对后人了解西周农事管理制度是一个很大的损失。由于《周礼》是在夏、商礼制基础上制订的,故《周礼》中的很大一部分内容实为三代共用之礼。

值得庆幸的是,在《国语·周语上》中的《虢文公谏不籍千亩》一篇中,较完整和具体地讲述了西周籍田礼的情况。将这篇史料与上引《周礼》和《诗经》的内容相参照,可知“国祈年于田祖”是籍田礼的一个组成部分。这个仪式也被称为“田畯”,“畯”的含义与“馂”有关。由《仪礼》、《礼记》的相关内容可知,“馂”的含义是指王侯祭典中食祭物与贱者的一种仪式。“田畯”是籍耕礼后天子、百官与参加共耕的庶民一同举行的一次“礼仪性”的大聚餐。由于是

在田祖祭典中的馂礼,故写“馂”为“畯”。

由《虢文公谏不籍千亩》的内容可知,西周时的籍田礼可以分为三个段落。第一个段落是籍耕前的准备过程:1. 太史于“先时九日”告“后稷”(可知西周时“后稷”这一神官仍然存在)籍耕的农时,后稷告天子,天子令司徒戒百官、庶民,令司空除坛于籍,令“农大夫”戒农用。2.“先时五日”,王与百官“各即其斋三日”。第二个段落是籍耕的过程:1. 天子率百官、庶民前往籍田。2. 陈籍礼,指陈列祭社稷、田祖的各种祭物(在籍耕结束后的“田畯”礼上,这些祭物中的一大部分将被分食)。3. 籍耕礼,天子、百官及庶民共耕于籍田(天子、百官在这里只是象征性地“躬耕”,而真正“终于千亩”的则是“庶民”)。4. 省籍礼,由后稷、太史、司徒、太师等共同检查籍耕的质量。第三个段落是籍耕礼结束部分的田畯礼:包括以祭乐礼神,天子祈年于田祖和“馌彼南亩,田畯至喜”的大聚餐。前引《甫田》、《大田》都是田畯礼中天子祈年于田祖的乐歌的歌辞。

在陈籍礼之后和籍耕礼之前,还有一个重要的仪式,这个仪式包括由后稷发布农政和杀牲儆众(“循”)两个部分。《周礼·大司马》四时田猎礼中也有类似的儆众仪式:“斩牲,以左右徇陈,曰:不用命者,斩之!”后稷发农政的内容是:“稷则遍诫百姓,纪农协功,曰:阴阳分布,震雷出滞。土不备垦,辟在司寇。”后稷这一儆语的对象,并不局限于耕于千亩的众人,而是布农政于天下。在《礼记·月令》中也有与之相应的“王命布农事”的内容:“命田舍东郊,皆修封疆,审端经术,善相丘陵、阪险、原隰、土地所宜、五谷所殖,以道教民。必躬亲之。田事既饬,先定准直,农乃不惑。”由此可知,上面“稷则遍诫百姓”中的“百姓”是指诸侯。

> 《礼记·祭义》:是故昔者天子为籍千亩,冕而朱纮,躬秉耒;诸侯为籍百亩,冕而青纮,躬秉耒。以事天地山川社稷先古,以为醴酪,齐盛于是乎取之,敬之至也。

前已述及,天子和诸侯的社稷都包含了公社和私社。前引《诗

·大田》的内容中讲到,天子的“田”包括了公田和私田(“雨我公田,遂及我私”)。天子的公田与其公社也就是天子“大社”相对应,天子的私田与其私社也就是“王社”相对应。“帝籍千亩”是天子的公田,其名称的由来应与以“帝之息壤”立社的制度有直接关系。天子以“帝之息壤”的名义为诸侯立社,是为诸侯的公社也就是“国社”。因此,上引《礼记》“诸侯为籍百亩“实际上也是“帝籍”。天子与诸侯在“帝籍”方面的等级区分是前者千亩后者百亩。与天子的情况相同,诸侯的私田与其私社也就是侯社相对应。这里面包含了一个非常重要的制度。

由上引《礼记》的内容可知,天子和诸侯的帝籍之粮,用于祭祀天地等宗教事宜。天子和诸侯的私田所出谷物则应各为其自用,这里的自用也应包含了宗教的和世俗的两个方面。对于实施井田制的务农者来说,他们也各有其公田和私田。井田中央这一块公田应是最低一个等级的“帝籍”。因此,九州之内每一块井田中央的公田所出才是真正支撑着三代王政借以运转的重要基石。从这个角度上看,《禹贡》“咸则三壤”中的“三壤”很可能是指三个等级的公田。

《礼记·郊特牲》:“家主中霤而国主社,示本也。唯为社事,单(毕)出里。唯为社田,国人毕作。唯社,丘乘共粢盛。所以报本反始也。”当正在实施井田制的情况下,井田中的农耕者除了耕种自己的私田之外,还要共同耕种井田中央的公田。除此之外,他们还要助耕诸侯的公田和私田,王畿内的农耕者则要助耕天子的公田和私田。在这种情况下,需要有一套助耕制度来保证每一层级的公田和私田都得到耕种。前引《国语》“稷则遍诫百姓,纪农协功”中的“纪农协功”,应与上述有组织的助耕制度有关。“土不备垦,辟在司寇”也应是与助耕制度有关的儆语。由此看,先秦古文献中多次出现的“土功”、“田功”,均与“纪农协功”的助耕制度有关。

《周礼·秋官·小行人》:“令诸侯春入贡,秋献功,王亲受之,各

以其国之籍礼之。”这里的“秋献功”指的应是“土功”、“田功”，也就是助耕公田所出谷物。《周礼·大行人》“秋覲以比邦国之功”，也是指“诸侯入王”的“秋献功”。“春入贡”和“秋献功”是诸侯与天子间职贡制度的重要组成部分。由《仪礼·覲礼》的内容可知，“诸侯覲于天子”的主要典礼之一是参与由天子主持的隆重祭典。祭祀的对象，是天地四方（“方明”）、日月、四渎、山川、丘陵等等。由《周礼·大行人》的内容可知，“诸侯入王”覲于天子时不是空手来的，而是带来了大量的“积”礼，其中数量最大的是谷物。这些献祭物的计量单元是“积”数和“牢”数。”上引《周礼·小行人》“秋献功，王亲受之”，指的便是天子亲自接受诸侯以献祭物的名义所带来的牢礼和积礼；其中谷物的数量主要以车数为单元，此即前引《礼记·郊特牲》所说“丘乘共粢盛”的制度。这种制度是“车服以庸”在西周时的存留。

在《仪礼·覲礼》中记录了诸侯入王“王亲受之”时固定使用的礼辞，“女顺命于王所”是指诸侯的来祭来贡是对王命也就是天命、帝命乃至百神之命的遵从，“予一人将受之”是指天子以天、帝和百神的名义接受诸侯入王的“粢盛”。《逸周书·商誓》：“王（周武王）曰：在昔后稷，惟上帝之言，克播百谷，登禹之绩。凡在天下之庶民，罔不维后稷之元谷用烝享。在商先哲王，明祀上帝，亦维我后稷之元谷用告和，用胥饮食。肆商先哲王维厥故，斯用显我西土。”这里的“元谷”即社田之谷。由周武王的话可知，在禹平水土的过程中，除了“任土作贡”，还有任田作赋。作为后稷的周弃是任田作赋制度推行的重要参与者。

在社与稷的构成方式中，社是“帝之息壤”，五色社土是五帝的“息壤”，五帝之下社稷五祀的五行神官是次一等的一组社稷之神。社木是“社稷”结构中“稷”的部分，后稷是第六个社稷之神，稷神是“田正”，社木是“田主”。《禹贡》创制完成之后的结果之一是“六府孔修”（《禹贡》），在《尚书·大禹谟》中讲到了“六府”的具体情况：

“金木水火土谷惟修。”这六府实际上是最高政权集纳贡赋的府库。前五府是由五行神官所主五色社土的土贡之府,后一府是后稷所主社木田主的田赋之府。“六府孔修”是禹的“任土作贡”和稷的任田作赋的共同结果。

从天子、诸侯的公田、私田,到每一个井田中的公田,耕种这一部分数量很大的土地,需要每年周期性地调动大量的人力和物力,需要有一整套有组织地进行的“纪农协功”的助耕制度。在《周礼·地官·均人》中提到了一些与此有关的礼制:“掌均地政,均地守,均地职,均人民、牛马、车辇之力政。凡均力政,以岁上下:丰年则公旬用三日焉,中年则公旬用二日焉,无年则公旬用一日焉。凶札则无力政,无财赋,不收地守、地职,不均地政。三年大比,则大均。”每“岁”三十六旬,每旬一日则一“岁”三十六日,每旬三日则一岁一百零八日。此当是用为“公”事的“力政”之期。

第五节　从“昔天之初”到“地平天成”

在《逸周书·尝麦篇》中,周武王不仅追述了“昔天之初”的“设建典命”,同时还提到了这一次“设建典命”在西周之初的“至于今不乱”。他讲这番话的场合,是灭商以后“王初祈祷于宗庙”的隆重典礼。这番话强调了西周王朝接续天命的正统地位,同时也表述了从“昔天之初”到三代王朝间一脉相承的继承关系。从这个意义上,可以将“昔天之初”的炎黄结盟视为华夏原始文明形成期的起点。在此之前,有可能存在过一个更加松散的“邦联阶段”。

北美洲的部落联盟都是由四个左右的部落组合而成,炎黄联盟的规模则要更大一些,是一个“联盟的联盟”。但是,这个联盟的组建方案仍然在很大程度上采用了中小型部落社会的传统方法。也就是组建一个“天地神民类物之官”的天地时结构和政权结构,并以此作为一整套神权制度的实施依据。在黄帝部击败炎帝部之

后，这个联盟本身不仅没有解体，反而以黄帝部为主导继续向其外围作进一步的征服和扩张。

由《史记·三代世表》“太史公曰”的内容可知，司马迁对五帝世系是有所存疑的。在徐旭生先生的古史研究中，也注意到《五帝德》等的古帝世系中没有帝俊和帝鸿的位置，而帝俊和帝鸿在《山海经》中则被多次提到。[1] 在黄帝和帝尧之间，除帝颛顼和帝喾之外，是否还有被古史漏记的古帝？这个问题已很难被搞清楚。在黄帝之后，华夏原始文明的政权和文化结构一直在调整。调整的原因应主要有两个，一是征服范围的持续扩大，二是为了进一步提高政权的质量。帝颛顼的“绝地天通”、帝喾的“正三辰”、帝尧的“敬授民时”、尧舜之间《山经》结构的组建、舜时“五载一巡守”和“车服以庸”的创制、禹对《禹贡》结构的创立，由此构成了一个连续性的政权和文化结构的调整过程。

《山经》方案未能实现预期效果的原因，除山水之争和构建方式的方案之争外，还由于这个方案组建的过程中削弱和打击了一些既往的权力实体。炎黄联盟向外扩张的征服对象，是一些早已形成的独立部落和部落联盟。昆仑之丘百神结构的成分，正是这些中小型部落社会的主神，其中包含了一些较强大的部落联盟的主神。在《山经》结构组建之前，这些独立部落和部落联盟是隶属于最高政权的一个政权层级，其隶属的方式也有较高的独立性。但在《山经》方案中，却没有为这一层级权力实体保留其存在的位置。

比如，三苗联盟便是这一层级较强大的权力实体。在其作为独立联盟的阶段，它有着自己早已形成的政权结构、诸神结构、主从祭关系的确立方式、雏型期的时令历法等一系列原始礼制，甚至已有了雏型期的贡赋制度。当三苗政权被纳入炎黄联盟的政权框

---

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年，第67～74页。

架之后,它既往的政权和文化结构便开始受到来自最高政权各种方式的削弱。

三苗政权的主神被纳入天子级政权的百神系统以后,其既往"至尊神"的地位便降格为百神系统中的诸神之一。在最高政权对部落级徽号的统一确立过程中,最高政权跨越了三苗政权而与其所属部落直接建立主从关系。在这样一个持续性的进程中,三苗层级权力实体的既往文化结构不断受到损抑,其既往的权力职能不断被架空。由于这种情况,上述政权和文化结构的调整过程有着很高的难度。

在《山经》结构的范围内,存在着很大一部分类似三苗联盟的权力实体,这些权力实体仍然拥有不同程度的宗教势力和政治权力。三苗联盟是其中之一。相对来说,三苗的独立倾向更强一些。造成这种情况的原因,应主要是由于三苗居于较外围的地区,被纳入华夏原始文明的时间较晚,纳入前规模较大以及政权质量较高等等。

从《山经》五岳系统所属26个山系,到26个山系所连447山,再到447山所连5370山,在这样一个一体化政权结构中,没有为三苗级权力实体留下其存在的空间。也就是说,三苗级政权在《山经》结构中被架空了。这是《山经》结构组建进程遇到阻力的一个重要原因。在禹平水土的九州创制中,首先是进一步打击了"以水纪"的共工神官系统,其次是对水祭方国采取了宗教性的妥协,第三是对三苗级权力实体作出了权力方面的让步。《禹贡》五服制度对应于《海经》布局,《海经》中的很大一部分方国正是这一层级的权力实体。《禹贡》结构在这个方面的让步方式,是重新以这一层级权力实体作为其结构中的一个重要权力环节。具体来说,禹"锡土姓"的对象正是这一层级的权力实体。

过高的集权化程度是《山经》结构难以成功的一个重要原因,减弱集权化程度是《禹贡》结构在较短时间内得以成功的一个重要

原因。因此,《禹贡》的成功是退一步的成功。当《禹贡》结构在很大程度上取代《山经》结构以后,便由此奠定了夏商周三代王朝的政权格局。这个格局中持续存在的不稳定因素,一直是具有相对独立性的方国政权对中央政权的背离或坐大。这也是《山经》方案所力图解决但却未能成功的一个主要问题。由于在尧舜禹之间存在这样一个充满不确定性的政权组建和调整过程,因而导致三者之间的"禅让"关系以及最终定局于夏禹王朝的权力转换。

在《山经》和《禹贡》这一复合结构完成之后,由此形成了一个大范围的水陆交通网,一个集市贸易系统和一个统一的贡赋系统。这种以王畿为中枢的经济运转方式的确立,有效地强化了中央政权对其属国的统辖质量。在五服结构由内到外的方国职贡制度确立之后,已初步形成了一个大一统帝国结构的雏型。绥服区外侧的"奋武卫"是这一雏型帝国的环形防区,其内侧的"揆文教"具有外向型的文化征服功能。至此,华夏原始文明的形成期已基本结束。这一政权格局未能较好解决的主要问题,是中央政权与方国政权之间的权力分配问题。《山经》可以解决这个问题但没有成功,《禹贡》成功了但没有解决这个问题。

在《山经》和《禹贡》的组建过程中,三苗政权是最不驯服的一个被组建者。由于这个原因,舜"竄三苗于三危"。禹平水土后三苗本已归顺("丕叙"),但不久再度"逆命"。禹又一次用兵使其归顺。在禹平水土、画九州、制贡赋的过程中,不愿意接受其创制的原始方国并不局限于三苗。故禹推行其创制的重要手段之一,是强制性的武力威慑和胁迫。《益稷》"格则承之庸之,否则威之"一语,正是指这种强制性的治理。这种用兵方式与黄帝时的"平则去之"是一脉相承的。由于《禹贡》方案中的妥协和让步,使禹最大限度地减少了用兵的次数。因此,《大禹谟》中舜对禹的评价之一是"汝惟不伐,天下莫与汝争功。"

《尚书·益稷》:帝曰:"臣作朕股肱耳目。予欲左右有民,

汝(指禹)翼。予欲宣力四方,汝为。予欲观古人之象,日月星辰、山龙、华虫,作会;宗彝、藻火、粉米、黼黻、絺绣,以五采彰,施于五色,作服;汝明。予欲闻六律五声八音,在治忽,以出纳五言,汝听。予违,汝弼。汝无面从,退有后言。钦四邻,庶顽谗说,若不在时,侯以明之,挞以记之,书用识哉,欲并生哉。工以纳言,时而飏之。格则承之庸之,否则威之。"

禹曰:"俞哉,帝,光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。惟帝时举,敷纳以言,明庶以功,车服以庸。谁敢不让,敢不敬应?帝不时敷同日,奏无功。"

上文"左右有民"指中央政权与所属方国的主从关系,"宣力四方"指方国职责制度的确立,"作会"指方国诸侯的会祭于王所,"作服"指宗彝等各种礼器以及五色服饰制度的推行。"日月星辰山龙华虫"指"作会"的方国首领的神徽,这些神徽在《禹贡》之前已经存在,故舜称其为"古人之象"。后文夔所说"鸟兽跄跄"、"百兽率舞",都是指诸侯会祭于王所的祭舞。"鸟兽"、"百兽"是指与祭群体的图腾属性。

在《尚书·大禹谟》中,禹以如下语表述《禹贡》结构的完成:"文命敷于四海,祗承于帝。""文命敷于四海"指中央政权与下属方国间主从关系在"四海"范围内的建立,"祗承于帝"中"祗"的含义是敬,"承"指下属方国对帝命也就是天命的遵从。在《尚书》中,"祗"、"承"二字的上述用法是比较统一的。由于禹平水土是对天地时结构的又一次全面调整,故舜在《大禹谟》中将禹平水土的结果称为"地平天成"。从"昔天之初"的"天地神民类物之官(五官)"的创制,到颛顼"乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民",再到禹的"地平天成",构成了华夏原始文明形成期的三次最重要的创制。

"格则承之庸之"一语中的"承之"与"祗承于帝"中"承"字的含义相同,指方国政权对中央政权的从祭和从命,"庸之"的含义指中

央政权对方国政权的主祭和主命。在《舜典》和《益稷》中都提到的“车服以庸”一语中的“庸”字,也是在同一个意义上使用的。“否则威之”的含义,指中央政权以武力来确立和维持这种“格于上下”的主从关系。前引《益稷》篇中禹对舜的一段话很重要,其内容可以分为三个部分,下面具体谈。

第一部分:“光天之下,至于海隅苍生,万邦黎献,共惟帝臣。”这段话是讲禹创制的结果,也就是“地平天成”之后的“万邦作乂”和“六府三事允治”。第二个部分是禹在完成了平水土后对舜所作的交待:“惟帝时举,敷纳以言,明庶以功,车服以庸。谁敢不让,敢不敬应。”一方面禹以此表明他已实现舜“汝平水土”的授命,另一方面这部分内容也包含了禹对舜提出的要求。“帝惟时举”指原始时令历法中天子“其动也时”的治国方式。

《大禹谟》篇舜传位于禹时有如下语:“天之历数在汝躬,汝终陟元后。”由《史记·历书》可知,“天之历数在汝躬”一语在尧传位于舜时也曾提到。今《舜典》中没有这句话,但司马迁时应是有的,后脱。这句话的含义指天子依时令历法的主祭和布政于民。这种以时布政的治国方式,在《礼记·月令》中仍然有着明确的体现。第三个部分“帝不时敷同日,奏无功”,是禹向舜指出历法与时令的重要关系。“时敷同日”指帝时与民时的“同日”,《大戴礼·少闲》的如下语可以作为“时敷同日”的注释:“子曰:将以时同。时不同,上谓之闲,下谓之多疾。君时同于民时,布政也;民时同于君,服听也。”

《尚书·皋陶谟》:皋陶曰:宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义。彰厥有常,吉哉。

日宣三德,夙夜浚明有家,日严祗敬六德,亮采有邦。翕受敷施,九德咸事,俊乂在官。百僚师师,百工惟时,抚于五辰,庶绩咸凝。

无教逸欲,有邦兢兢业业,一日二日万几。无旷庶官,天

工，人其代之。

天叙有典，勑我五典五惇哉。天秩有礼，自我五礼有庸哉，同寅协恭和衷哉。天命有德，五服五章哉。天讨有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉！

天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。达于上下，敬哉有土。

在禹平水土实现了"地平天成"之后，又一次确立了"天地神民类物之官"的对应关系。对于当时的制度创立者来说，确立这种对应关系的主要意图是为了借助神权来推行制度。在"天地神民"结构中，"天"是一个相当复杂的概念。天是神的居地，神是民的主宰；日月运行，星移斗转都是神的在天之象，四时交替也是神的意志。天上的主神是五帝，地上的王者是"格于上下"的天子。在这种情况下，"地平天成"之后"天"便成为统治者治理"天下"的宗教依据。

"五典"、"五礼"、"五服"、"五刑"都是人间的制度，但制度的创立者和推行者在这里换了一个说法，在这个说法中将人的意志转换为"天"的意志："五典"是"天叙有典"，"五礼"是"天秩有礼"，"五服"是"天命有德"，"五刑"是"天讨有罪"。在这种情况下，统治者的事情是用天去治民，是让民去顺天。"天叙有典"，要由统治者去实现"五典五惇"；"天秩有礼，要由统治者去实现"五礼有庸"；"天命有德"，要由统治者去实现"五服五章"；"天讨有罪"，要由统治者去实现"五刑五用"。"天聪明"，[1] 要靠"我民聪明"去实现；"天明畏"，要由统治者落实为"我民"的"明威"。因此，这里的"政事"是一种"达于上下"的"神权政治"。"有土"者的"敬哉"，"有邦"者的"兢兢业业"，都是为了顺天治民和以民顺天。"庶官"是天意的执行者，"天工(功)"要由人去实现。禹的"任土作贡"和稷的任田作

① 这里的"聪明"二字与《舜典》"辟四门，明四目，达四聪"的制度有直接的关系。

赋也都是在这个意义上推行的制度。

由《舜典》的内容可知,禹平水土并不是一个孤立的过程,帝舜在任禹为司空主平水土的同时,还任用了包括后稷在内的另外八人。加上中岳 的“十有二牧”和“四岳”一人,当时舜身边的主要辅政者是“二十有二人”。在《舜典》的结束部分,帝舜对这“二十有二人”进行创制的总体上的要求是“惟时亮天功”。也就是说,这一次伟大创制的主要推动者是舜,禹则是完成者中最重要的一个人。

前面用了较大篇幅来注释《尚书》前六篇的内容,包括《禹贡》的全文和另外五篇的部分内容。礼制性用语的简炼、准确和相对固定化是这些内容的基本特征,这是后人有条件搞清这一段古史的不可缺少的素材条件。故事容易编造,制度就不好“伪造”了。其原因在于,制度性的内容有其自在的严密性和维持政权运转以及权力实施的实用性。特定的历史背景和特定的神权观念,使这一部分内容在时过境迁之后变得难以理解。这样的内容是“造”不出来的。通过前面的讨论可以得出这样一个初步的结论,《尚书》前六篇(包括“今文”的和“古文”的)都是信史,并且有着很高的保存质量。

《尚书·益稷》:

夔曰:“戛击鸣球,搏拊琴瑟,以咏。”

祖考来格,虞宾在位,群后德让。

下管鼗鼓,合止柷敔,笙镛以间。鸟兽跄跄,箫《韶》九成,凤皇来仪。

夔曰:“於! 予击石拊石,百兽率舞,庶尹允谐。”

帝庸作歌。曰:“敕天之命,惟时惟几。”乃歌曰:“股肱喜哉,元首起哉,百工熙哉!”

皋陶拜手稽首飏言曰:“念哉! 率作兴事,慎乃宪,钦哉!屡省乃成,钦哉! 乃赓载歌曰:元首明哉,股肱良哉,庶事康哉!”又歌曰:“元首丛脞哉,股肱惰哉,万事堕哉!”

帝拜曰:"俞,往钦哉!"

"地平天成"之后的这次天子级祭天大典直接标志着华夏原始文明形成期的结束。当方国诸侯毕集王所参与这一祭典的时候,便意味着他们(群后)认同了与天子之间的主从祭关系和以此为基础的一系列主从关系,如时令历法、五服职责、贡赋制度等等。因此,这个祭典不仅具有"地平天成"的文化象征意义,同时还具有"六府三事允治"的实用性的政权管理功能。帝舜在《大禹谟》中说:"地平天成,六府三事允治,万世永赖,时乃功。"理性与宗教在这里浑然一体。至少在这个时期,对于这些直接推动一个伟大文明形成历程的制度创立者来说,宗教是理性的工具。《史记·乐书》:"太史公曰:余每读虞书,至于君臣相敕,维是几安,而股肱不良,万事堕坏,未尝不流涕也。"

"庸"字的早期含义已见前述。在《尚书·益稷》中,"帝庸作歌"的含义是指帝舜在"地平天成"后主持方国首领祭天大典时所作的祭歌。每一个首领都代表了他们所辖的方国,仪式中的所有首领便代表了华夏原始文明的每一个成员。帝舜的诗句体现了人们在这个伟大祭典中的整体意识:"股肱喜哉,元首起哉!"仪式的所有直接和间接参加者,在这个祭典中融合为一个不可分割的整体,一个巨人,他们分属于这个巨人的肢体和头部,也就是"股肱"和"元首"。而这个巨人本身,则正是已经站在天地之间的中华民族。

第十二章

《山经》水系和土石金玉等内容

第一节 《山经》水系浅析

《山经》以连山系统为主体框架，在此基础上构建了一个从属性的连水系统。从总体上说，《山经》水系的起点是山系。在《山经》447 山中，共出水 255 条，二者的数量比例是：10∶5.7。除 8 水为“出于其上，潜于其下”者外，其余诸水均有其流向和归属的介绍内容。比如：“边水出焉（出于北次一经潘侯之山），而南（流向）流注于栎泽（归属）；像栎泽这样的纳水者包括河流，泽薮和海。

纳水最多的河流是“河”，当即黄河，共纳 48 水。下面依次列出纳水在 3 个以上的河流：洛（纳 24 水）、渭（纳 12 水）、伊（纳 7 水）、江（纳 7 水）、虖沱（纳 6 水）、谷水（纳 5 水）、视水（纳 5 水）、赤水（纳 4 水）、役水（纳 4 水）、汉水（纳 4 水）、汾水（纳 3 水）、泑水（纳 3 水）。在这些河流中，有很大一部分是《禹贡》连水的重要对象。《山经》中还有“泽”、“渊”之属 26 个，其中泰泽（纳 3 水）、印泽（纳 2 水）、黄泽（纳 2 水）、泽（纳 2 水）、泑泽（纳 3 水）等 21 泽共纳 30 水。《禹贡》连水系统中的“九泽”应是这些作为纳水者的泽。

海（包括“勃海”）共纳 17 水，在南山经系统中丽麈之水的西入海，浪水、丹水、汎水、黑水的南入海（勃海），西山经系统中凄水，苕

水的西入海等，都很明显地不是客观上的海岸线。在《山经》诸山的“四望”内容中，也有西海(2见)、东海(2见)、北海(2见)等内容。因此，在《禹贡》之前“四海”已经成为一组成熟的概念。神英招的“循于四海”也说明了这个问题。

在《山经》连山系统中有一个例外，即《北次三经》第46山的所连对象是“大泽”中的“帝都之山”。这种情况已经违背了《山经》组建者的组建方案，应是对水祭者的一种让步。在《中次四经》第9山内容中的“此二山者，洛间也”，也明显体现了水祭势力的存在。《山经》连山结构的道路系统，总体上是以“山行”的陆路为主；但也有极少数的例外，也就是在诸山之间偶有“水行”的水路。具体的分布情况如下。按：下面“2·3·10”这样的表述方式，见本书第六章第一节的说明内容。

2·3·10　水行300里(流沙200里)
2·3·22　水行100里
3·2·15　水行800里(流沙300里)
3·3·41　水行500里
3·3·45　水行500里
3·3·46　水行400里
4·2·4　水行500里(流沙300里)
4·2·11　水行300里(流沙100里)
4·3·2　水行800里
4·3·3　水行500里
4·3·4　水行700里
4·3·5　水行1000里
4·3·6　水行700里
4·3·7　水行500里(流沙500里)
4·3·8　水行900里
4·3·9　水行500里(流沙300里)

按:“流沙”之途六见,均在“水行”之后。由此看,“流沙”必与水路有关,有可能是指河流较小且较浅的水路。

《山经》五岳结构的篇章排序是:南→西→北→东→中,故《山经》结构的组建当始于南山系统,而西,而北,而东。在尧时完成了四岳结构的组建之后,中经鲧不成功的治水,最终由舜完成了中岳系统的组建。在上面“水行”之路的分布方式中,南岳系统无“水行”,西岳系统 2 次,北岳系统 4 次,东岳系统 10 次,中岳系统无“水行”。这里面包含了一个很重要的认识线索:《山经》方案原本没有关于水路的设计,是一个单纯的陆路连山系统。这一方案在组建之初得到了彻底的执行。南岳系统是由三列东西走向的山系构成,其中至少有一到二列横贯水网密布的长江中下游平原。即使在这种情况下,这三列山系的连山通道仍然完全是以陆路构成。

在接下来的西岳系统组建过程中,很可能是由于水祭者的压力,组建方案的实施方式有所变通,出现了 2 段“水行”通道。北岳系统进而出现了 4 段“水行”通道。在其后东岳系统的组建过程中,由于发生了更加严重的“山水之争”,组建方案的实施方式不得不进行更大幅度的调整,以至在东岳系统一下子出现了远远超过前三个系统的 10 段水路通道。此后,连山系统的组建停止了大致 10 年(鲧治水的时期)。由于尧对鲧的治水(“不用帝命”)失去信心,在令舜完成中岳系统组建过程的同时,“流共工于幽州”,“殛鲧于羽山”。在这种情况下,舜严格地遵行了连山结构的组建方案,故最为庞大的中岳系统全部采用了陆路连山通道。

第二节　土石金玉内容浅析

下面是《山经》土石金玉的种类及其出现的次数。

一、土(13 种 68 次)

垩(8)　白垩(4)　黄垩(7)　青垩(2)　黑垩　美垩

(2) 赭(7) 美赭(3) 流赭 雄黄(14) 栌丹 丹粟(8) 沙(10)

按:栌丹,丹粟为何物不详,暂归入“土”类。

二、石(40 种 154 次)

青雘(17) 石(15) 青(11) 碧(11) 砥(11) 文石(10) 青碧(8) 封石(8) 瑶碧(5) 砺(10) 石涅(5) 美石(4) 汵石(3) 磬石(3) 丹雘(2) 玄碄(2) 采石(2) 洗石(2) 茈石(2) 櫐石(2) 箴石(2) 碧绿 玄石 磁石 硌石 礌石 砆石 涂石 博石 鸣石 婴石 瑊石 瑶石 摩石 麋石 废石 脆石 怪石 帝台之石 白石(礜)

三、金(13 种 232 次)

金(101) 铁(34) 黄金(29) 铜(19) 赤金(14) 银(11) 赤铜(10) 白金(7) 赤锡(3) 赤银 美铜 白锡 锡

按:金可以分为五类:1. 金——金、黄金、白金、赤金。2. 银——银、赤银。3. 铜——铜。赤铜、美铜。4. 铁——铁。5. 锡——锡、白锡、赤锡。下面是属于“金”的五个小类的出现次数:金(151)、银(12)、铜(30)、铁(34)、锡(5)。

四、玉(18 种 207 次)

玉(125) 琈(9) 白玉(16) 美玉(12) 苍玉(9) 水玉(8) 白珉(4) 瑂玉(2) 婴脰(2) 珉(2) 瑾瑜之玉 (鱼生“珠”、“玉”) 文玉 藻王 玄玉 麋玉 琅玕 玉膏(?) 玉荣(?) 玄玉

综上所述,《山经》中的土(13 种 68 次)、石(40 种 154 次)、金(13 种 232 次)、玉(18 种 207 次)共有 84 种 661 次。下面是与土石金玉有关的四则介绍内容。

流赭:以涂牛马无病。

礜石:有白石焉,其名曰礜,可以毒鼠。

白石等:(峚山)其上多丹木,……丹水出焉,西流注于稷泽。其中多白玉。是有玉膏。其原沸沸汤汤,黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出,以灌丹木。丹木五岁,五色乃清,五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣,而投之钟山之阳,瑾瑜之玉为良,坚粟精密,浊泽而有光。五色发作,以和柔刚。天地鬼神,是食是飨。君子服之,以御不祥。

帝台之石:其(5·7·1 休與之山)上有石焉,名曰帝台之棋,五色而文,其状如鹑卵。帝台之石,所以祷百神者也,服之不蛊。　　按:后面一山(5·7·2)为鼓钟之山,是为"帝台之所以觞百神也"之山。

总体上说,《山经》土石金玉多是与宗教礼仪有关的祭祀用物。在祭神典礼或丧葬礼制中使用各种颜色鲜明的矿物质粉末,这种现象的出现要远早于《山经》的时代。在新石器时代的考古遗存中以及相应发展水平的近代原始民族中,都可以看到与此有关的现象。要之,关于《山经》土石金玉这四个较大类项的含义,可以直接参照《五帝本纪》所述黄帝在政权创制中所"旁罗"进来的"土石金玉"。《史记》与《山海经》之间的这种吻合关系是司马迁所无从"伪造"的。以金、银、铜等金属制品和各种美石作为祭祀用物的现象,也是相当多见的。关于流赭、礜石的药用功能,应与草木鸟兽鱼虫的药用功能属同类现象。

峚山(2·3·4)和休与之山(5·7·1)两段与石有关的内容均有较高的认识价值。先来分析一下峚山的内容。丹木应为峚山的社木,丹水因丹木而得名,如长右之山是由长右之兽而得名。峚山是祭祀黄帝的一个重要地点。黄帝生前与下属方国建立主从关系的重要手段之一,是与之确立较稳定的主从祭关系。他生前是百神

祭典的主祭者,他死后因此而成为了百神结构中的主神。

从黄帝的"是食是飨"到"天地鬼神"的"是食是飨",指的都是作为死者的神对献祭仪式的享祭。所谓"玉膏",应是某种水祭方式中水的别称,或是浸过玉石的水。以此水浇灌作为祭神圣树的丹木,并以五岁为周期在这里举行祭典。在近代原始民族中,时间跨度较大的周期性祭典是比较多见的。在我国较晚期的社日祭俗中,时间跨度较大的祭典有 5 年、10 年乃至 30 年者。[①] 将一组祭典安排在不同日期并周期性地定时举行,是原始时令历法的重要推行依据。"五色"、"五味"都是"五行"中的重要内容。由这段内容可知,五行观念的出现在三代之前。

这个五岁一周期祭祀"天地鬼神"的祭典有可能是由黄帝所创立,而峚山则是黄帝时集散下属方国礼仪性使用玉石的地点。"玉荣",指玉之美者,其中最佳者即后文所说"瑾瑜之玉"。"钟山之阳"是这一祭典的具体举行地点,而"瑾瑜之玉"则是这个祭典中的主要祭玉。"君子服之,以御不祥"一语中的"君子"指祭神典礼中的神尸,这是"君子"一词的早期含义之一。在《诗经》中,"皇尸"与"君子"在仪式中的角色多是相近或相同的。由峚山这段内容看,称神尸为"君子"这种现象亦在三代之前。

将百神祭典中的祭祀用玉分发给下属政权,作为下属政权祭典中由"君子"统一佩带的服玉。这在当时应是一种具有重要意义的祭祀制度。首先,最高政权百神祭典中的祭祀用玉是一种通神媒介,这种通神媒介可以为服玉者带来神的庇护("以御不祥")。因此,作为下属的方国政权对于这种神圣服玉便有了"以御不祥"的宗教性需求。其次,最高政权是这种玉制礼器的唯一供给者。于是,在最高政权与下属方国之间便因此而建立了一种宗教性的供求关系。第三,作为垄断性的供给者,最高政权在为下属方国提

① 参阅《中国全国风俗志》,河北人民出版社,1986 年。

供玉制礼器的同时，还连带着向需求者提出一系列必须要履行的礼制性要求。这是一种典型的“神权制度”。在《周礼》的《典瑞》、《小行人》等条目中，保留了一些与此有关的具体礼制。也就是说，这种制度一直沿续到了西周时期。

所谓“帝台之石”，应是一种比较精美的卵石（“五色而文，其状如鹑卵”）。这种美石在当时的宗教功能是“所以祷百神者也”，是“服之不蛊”，与服玉礼制“以御不祥”的情况相近。昆仑之丘（2·3·8）鹑鸟的职司为“是司帝之百服”，服玉、服石均为黄帝前后“百服”礼制中的重要内容。此外，在“百服”礼制中还应包含了一些金属类质地的礼器。

《山经》诸下属政权所拥有的土石金玉具体包含了三种情况：其一，本地之物，自用；其二，本地之物，除自用外还须以献祭的名义进贡给中央政权；其三，非本地之物，由上级政权提供的法定祭祀用物。也就是说，《山经》中土石金玉的分布，应包含了集与散、输出与输入的两种情况。在当时的社会文化背景下，最高政权所辖疆域内对百服器物的需求量是相当大的。最高政权确立其主祭者地位的主要方式之一，是确立自己作为百服器物集散中心的地位以及作为百服器物垄断性提供者的地位。

早期阶段的青铜礼器，包括祭器和兵器。为向大量下属方国提供青铜礼器，最高政权便有必要在尽可能大的范围内收集冶铸礼器的原料，如铜、锡、铅等。铅是早期青铜器中仅次于铜和锡的一种重要成分，《山经》中无“铅”字。故《山经》中的“铁”有可能是指铅。当然，《山经》“铁”的含义更可能是指陨铁。大致夏末商初已有铁刃的铜钺出土，当墓葬中可以见到这种陨铁刃的青铜礼器时，说明陨铁的来源已经充足到了一定的程度，同时也说明陨铁的最初使用应远早于这个时期。《山经》金的分类共 13 种，其中一些种类的具体所指已很难搞清。

《周礼·秋官·职金》：掌凡金、玉、锡、石、丹、青之戒令。受

其入征者,辨其物之媺恶与其数量,楬而玺之。入其金、锡于为兵器之府,入其玉、石、丹、青于守藏之府,入其要。掌受士之金罚、货罚,入于司兵。旅于上帝,则共其金版。飨诸侯亦如之。凡国有大故而用金、石,则掌其令。

由上文可知,早期由最高政权统一集纳和管理土石金玉的现象在西周时仍有一定程度的保留。在《周礼》中,与此有关的内容还有《大府》、《玉府》、《内府》、《外府》等。这里就不一一引录了。在前引《禹贡》的九州贡物内容中也包含了相当一部分土石金玉。《尚书·舜典》中的"金作赎刑"可以与《周礼》上文"掌受士之金罚、货罚"相呼应,说明这种制度不晚于舜时。这样的呼应关系也是作伪者所不易伪造也没有必要伪造的。

在较早期的祭祀遗址和墓葬遗址中,以各种方式礼仪性地使用土石金玉等质地的祭物的现象是很多见的。在已有的考古学材料中,可以找到大量的相关例证。在某一处祭祀或墓葬遗址中,所出土的具有宗教意义的玉、石等质地的器物(包括"丹"、"青"等各种"土"类的涂料),哪些土、石、玉是该遗址附近地区所自产,哪些为远地所产的输入之物,这似乎应是一个饶有趣味的考古学问题。

第三节 《山经》中的其它类项

《山经》有"四望"内容者共 25 山,其中为山系首山者 9 山,为山系尾山者 9 山。由此看,有关四望的内容主要是为了表明一些山系首山或尾山的地望。此外,《山经》四望内容也可能与西周时仍然存在的望祭制度有关。由"禹父之所化"(5·3·2)一语看,这一部分内容应是《山经》文本最后定稿时所加入,大致应是在夏后启时。

一些山的"四方"(4 见)、"四成"(2 见),应指该政权主祭四方的居中地位。成山的"三坛",指这一原始政权既往的祭所由三个

祭坛构成。“三危”等四山的“广员百里”,应是指这些政权的封域范围。太华之山(2·1·3)的“其高五千仞,其广十里”,应是实指此山的高度和广员。《山经》中的林(5见)、谷(8见)、井(2见)、穴(2见)、水(有说明内容者2见)等,均与祭祀地形态和祭祀方式有直接关系。“多水”(16见)和“多火”的内容亦与水祭和火祭的祭祀方式有关。

北美印第安人的易洛魁联盟便是一个比较典型的火祭群体。该联盟“中央部落的所在地”,“被认为是会议篝火永燃不灭的地方”,“联盟会议虽不是每次都在这里举行,但常常是在这里举行的。”① 根据《古代社会》一书的相关内容可知,“中央会议篝火”同时也是易洛魁人举行祭典、葬礼和任免官员的神圣地点。这种情况有助于了解《山经》“多火”的含义。

积石之山(2·3·13)的“万物无不有焉”,与“百神之所在”的含义相近。所谓“万物”,指鸟兽鱼虫草木等“动静之物”,亦即比“百神”更低一个层级的神徽。这个内容表明,在积石之山曾有过一个主祭“万物”的地点。在前面多次提到的“天地神民类物之官”中,“类物”指的便是“万物”之“类”。洹山(3·2·15)的“百果树生之”和少室之山(5·7·9)的“百草木成困”,也属与上述情况有关的现象。这是一些尚有待于深入讨论的重要问题。特定的社会文化背景,特定的社会发展历程,是后人准确理解此类现象具体含义的认识依据。

在比较早期的“古代社会”阶段,风云雷雨等自然现象往往是一联盟内诸加盟群体均分天地时结构时的“被分配物”。分得了某一项者其主神便成为了主司该项自然现象之神,如前引北美达科他人的雷电之神,四方风神等。此类现象在较早期的神话内容中有着普遍的存在。《山经》中的风(6见)、云、雨(2见)等内容,都是

① 摩尔根:《古代社会》,商务印书馆,1977年,第132页。

与此有关的现象。

“白珠”(2·2·3)应为与土石金玉有关的祭祀用物。“器酸”(3·3·4)应是一种“三岁一成”于“器”中的酿造物,其味“酸”,故“器酸”有可能是一种早期的醋。“九钟”(5·6·11)是一种早期的青铜响器,“霜鸣”指以九钟鸣于秋冬之间。这种情况与早期的原始时令历法有直接关系。“猩猩”的“知人名”、“帝江”的“识歌舞”以及“九钟”的“知霜鸣”,均与该政权在天子级政权中的礼制性职司有关。比如,易洛魁联盟最初由五个部落组合而成,鄂农达加部在联盟中的“绰号”为“命名部”。这一“绰号”的由来是,相传联盟组建时所确定的50个世袭首领都是由这一部落来“决定人选并授以名号的”。[①] 这种情况可以被视为“知人名”一语含义的较直观的注脚。

[附录]《山经》其它类项的素材分析

一、无(125 次)

无草(2) 无木(2) 无草木(96) 无石(8) 无玉(2) 无水(9) 无鸟 无兽 无鸟兽(2) 鸟兽莫居

二、四望(25 山)

招摇之山(1·1·1):临于西海之上。

箕尾之山(1·1·9):其尾踆于东海。

拒 山(1·2·1):北望诸毗,东望长右。

浮玉之山(1·2·7):北望具区,东望诸毗。

漆吴之山(1·2·17):处于东海,望丘山……

騩 山(2·1·19):是錞于西海。

崇吾之山(2·3·1):在河之南,北望冢遂,南望䍃之泽,西望帝之搏兽之丘,东望蠕渊。

不周之山(2·3·3):北望诸毗之山,临彼岳崇之山,东望泑泽,河水

① 摩尔根:《古代社会》,第134页。

所潜也,其原浑浑泡泡。

槐江之山(2·3·7):南望昆仑,其光雄雄,其气魂魂。西望大泽,后稷所潜也。……北望诸毗,槐鬼离仑居之,鹰鹯之所宅也。东望恒山,四成,有穷鬼居之,各在一搏。

泑　山(2·3·21):是山也,西望日之所入(其气员神红光之所司也)。

管涔之山(3·3·1):在河之东,其首枕汾。

敦题之山(3·3·16):是錞于北海。

景　山(3·3·10):南望盐贩之泽,北望少泽。

錞于毋逢(3·3·47):北望鸡号之山,……西望幽都之山。

橄𧑴之山(4·1·1):北临乾昧。

竹　山(4·1·12):錞于江。

空桑之山(4·2·1):北临食水,东望沮吴,南望沙陵,西望湣泽。

硾　山(4·2·17):南临硾水,东望湖泽。

尸胡之山(4·3·1):北望殚山。

无皋之山(4·3·9):南望泑海,东望榑木。

北号之山(4·4·1):临于北海。

青要之山(5·3·2):北望河曲,是多驾鸟。南望墠渚,禹父之所化。

阳虚之山(5·5·15):临于玄扈之水。

平逢之山(5·6·1):南望伊洛,东望谷城之山。

婴梁之山(5·7·12):錞于玄石。

三、山形(6条)

成山:四方而三坛。　　恒山:四成。

会稽:四方。　　大咸:四方

太华:削成而四方。　　和山:是山也,五曲。

四、山之高广(5条)

2·1·3:其高五千仞,其广十里。

2·3·18:是山也,广员百里。

3·3·46:广员百里。

4·3·3:是山也,广员百里。

4·3·9:是山也,广员百里。

五、"不可以上"(3条)

1·1·3,1·3·1,3·1·16。

六、与神界有关的山(9则)

1·2·17:望丘山,其光载出载入,是惟日次。

2·3·7:实惟帝之平圃,神招英司之。

2·3·8:实惟帝之下都,神陆吾司之。

2·3·14:实惟员神槐氏之宫。

5·3·2:实惟帝之密都。

5·3·5:实惟河之九都。

5·6·1:实惟蜜蜂之庐。

5·7·2:帝台之所以觞百神也。

2·3·20:实惟帝江也。

七、山中之谷(8见)

1·3·5:其南有谷,曰育遗。多怪鸟。凯风自是出。

1·3·10:其南有谷焉,曰中谷,条风自是出。

5·1·4:其中多大谷,是多白垩……

5·1·8:其中有谷,曰枭谷。

5·5·2:其阴有谷,曰机谷,多驮鸟……

5·6·3:其西有谷焉,名曰藿谷。

5·6·9:其西有谷焉,名曰共谷。

5·7·13:其东有谷,因(脱字?)名曰蛇谷。

八、山中之林(5见)

3·3·19:其东有林焉,名曰丹林。

5·3·1:北望河林,其状如茜如举。

5·6·10:其西有林焉,名曰墦冢。

5·6·13:其北有林焉,名曰桃林,是广员三百里。

5·12·5:其东有林焉,曰莽浮之林。

九、山中之穴(2见)井(2见)等

1·3·13:有穴焉,水出(春)辄入,夏乃出,冬则闭。

5·9·14:有穴焉,熊之穴,恒出神人。夏启而冬闭。是穴也,冬启乃必有兵。

5·5·6:其阳有井,冬有水而夏竭。

5·11·4:有井焉,名曰天井,夏有水,冬竭。

4·3·7:有水焉,广员四十里皆涌,其名曰深泽。

5·11·16:其上有水焉,甚寒而清,帝台之浆也,饮之者不心痛。

2·3·13:是山也,万物无不有焉。

3·2·15:百果树生之。

5·7·9:百草木成囷。

2·3·15:……所为甚怪。(?)

5·4·9:此二山者,洛间也。

5·3·2:是山也,宜女子。

十、风(6见)、雨(2见)、云

1·3·5:凯风自是(育遗之谷)出。

1·3·10:条风自是(中谷)出。

2·3·17:是山也,多怪雨,风云之所出也。

3·3·47:北望鸡号之山,其风如飚。

4·3·9:多风。

5·7·5:是多怪风雨。

1·2·4:其上多雨。

5·12·7:(帝之二女居之)是常游于江渊,澧沅之风,交潇湘之渊,是在九江之间,出入必以飘风暴雨。

十一、水(16见)、火、雪等

△多水(16)　△多火　△冬夏有雪(4)

十二、其他

2·2·3:多白珠。

2·2·8:多女床。

3·3·4:(长泽)中多器酸,三岁一成,食之已疠。

5·1·7:多天婴,其状如龙骨,可以已痤。

5·6·11:有九钟焉,是知霜鸣。

第十三章

远古时代的献神纳贡制度

第一节 《山经》山系尾文中的祠法内容

所谓“山系尾文”指《山经》26个山系各自的最后一段文字，其中的主要内容包括：1. 该山系的山数和里数。2. 诸山之神的神形。3. 诸山之神的祠法。下面是尾文所述《山经》中的18个“冢”：华山、历儿、升山、苦山、少室、太室、骄山、文山、勾［木+尔］、风雨之山、騩山、堵山、堵山（同名异山）、玉山、夫夫之山、即公之山、尧山、阳帝之山。下面是尾文所述《山经》中的8个“神（魖）”：羭山、首山、洞庭、荣余、泰逢、熏池、武罗、（蟜虫）。熊山、禾山、騩山是尾文所述与“帝（席）”有关的山，岳山当是中岳的简称，尸水在尾文中被称为“合天之水”。

在《山经》447山中，除《东次四经》、《中次五经》、《中次六经》等山系的尾文有所脱阙外，有祠法介绍者共414山，其中为第二类神者30山，为第三类神者384山。下面是414山祭神典礼中祠法内容的简要归纳。下文括号内的数字为山（神）的数量。

用牲情况：

〇斋百日以百牺。 (1)

〇皆一羊副。 (3)

〇肥牲祠之，用一黑犬于上，用一雄鸡于下。刉一羊，献血。 (1)

○牛无常。(1)
○用一雄鸡。(1)
○皆用一白狗祈。(14)
○皆毛牷,用一羊祠之。(17)
○毛一雄鸡。(10)
○皆用一白鸡祈。(19)
○毛用一犬祈,衈用鱼。(12)
○毛用一鸡祈。(17)
○用一牡羊。(9)
○毛用一羊。(13)
○祠用毛。(9)
○用一雄鸡,瘗之。(2)
○毛用一白鸡。(9)
○毛牷用一羊羞。(16)
○用一雄鸡祈。(22)
○毛用一雄鸡,瘗。(11)
○毛用一雄鸡,瘗。(7)
○毛用一雄鸡祈。(45)
○毛用一雄鸡,一牝羊,刉。
○毛用一雄鸡,彘瘗。(17)
○毛用一雄鸡,彘瘗。(25)
○用少牢者(19)
○用太牢者(12)

用米情况:

○用馀。(1)
○糈用稌米。(10)
○糈用稌。(17)
○糈用稌。(14)
○糈以稻米。(19)
○米用黍。(9)
○糈用稌。(2)
○皆用稌糈米祠之。(44)
○糈用稌。(22)
○糈用稌。(11)
○糈用五种之糈。(7)
○糈用五种之糈。(45)
○糈用稌。(9)

下面是特指出的不用米者:○钤而不糈(10),瘗而不糈(38),投而不糈(26),祈而不糈(9)。

用玉情况:

○瘗用百瑜,……婴以百珪百璧。(1)
○县以吉玉。(1)
○婴用一吉玉。(3)
○婴用吉玉。(1)
○婴用一璧。(1)
○婴以吉玉。(3)
○婴毛一璧。(1)

○婴毛一吉玉。	(4)	○用一吉玉瘗。	(23)
○婴毛一璧。	(1)	○吉玉用一珪。	(25)
○婴一璧。	(1)	○用一璧一珪。	(17)
○毛用一璧。	(1)	○皆用一藻茝。	(20)
○婴毛吉玉。	(2)	○皆玉。	(14)
○婴用一藻玉。	(16)	○皆用一璧。	(10)
○瘗用一珪。	(45)	○婴用一璧。	(17)
○婴毛一吉玉。	(4)	○县婴用桑封。	(13)
○婴用珪璧十五。	(2)	○用一吉玉。	(9)
○毛用一璋,玉瘗。	(10)	○瘗用一藻珪。	(22)
○毛用一璧,瘗。	(17)		

○主要的用玉方式有:婴、婴毛、毛、县、县婴、投、瘗等。

○主要的玉制礼器形态有:璧、珪、璋、瑜等。

用酒情况:

○汤用其酒百樽。	(1)	○羞酒。	(1)
○用羞酒。	(1)	○祈酒。	(2)
○糵酿。	(1)	○羞酒祠。	(1)
○羞酒。	(4)	○祈用酒。	(4)
○羞酒。	(1)		

用席情况:

○白席	(1)	○白菅为席	(10)+(7)+(19)

用采(衣)的情况:

○采等纯之。	(1)	○采之。	(1)
○五采惠之。	(2)	○毛采。	(10)
○五采衣之。	(9)		

祭舞与祭器：

〇干舞，置鼓。（1）

〇合巫祝二人舞。（1）

〇干舞，用兵以禳。祈，璆冕舞。（1）

不火食祭物的情况：

〇此皆不火食。（44）

〇其北山人皆生食不火之物。（25）

主要的祭祀方式和用牲、用玉等的方式有如下情况：瘗、肆瘗、玉瘗、彘瘗、羞、羞酒、羞羊、婴、县、婴毛、县婴、毛、投、祈、钤、倒（祠）、飨、珥、刉、禳。干舞、干舞置鼓，用烛等等。

按：禳与襄应是同一个字的两种写法。可比较《诗经》中的“两服上襄”、“终日七襄”，《左传》中的“不克襄事”，《山经》中的“用兵以禳”和“禳而勿杀”。具体来说，《山经》蛴虫（5·6·1）的“其祠之，用一雄鸡，禳而勿杀。”其含义指在蛴虫祭典中以一雄鸡为祭牲，但只祭不杀。《舜典》中的“二生一死”，即为与此有关的不杀（二生）之祭。《山经》中“䳋”的“不可杀也”亦与此有关。

直到西周时期，《山经》祠法仍然有着不同程度的保留。《周礼》、《仪礼》中仍有许多可与《山经》祠法相对应的西周礼制。例如，在祭典中用“席”的情况，可以参阅《周礼·春官·司几筵》的有关内容。在祭神典礼中使用鸡牲的情况，可以与《周礼·春官·鸡人》的内容相比较：“掌共鸡牲，辨其物。……面禳、衅，共其鸡牲。”《山经》“干舞”的礼制可与《周礼·春官·司干》的内容相参照。《山经》祠法中的祈、禳、瘗、羞、毛、衅等，在西周祭法中亦多有存留。

《山经》祠法中的“以采衣之”等内容，是指仪式中饰牲和饰玉的礼制。《周礼·典瑞》：“王晋大圭，执镇圭，缫藉五采五就，以朝

日。公执桓圭,侯执信圭,伯执躬圭,缫皆三采三就。子执谷璧,男执蒲璧,缫皆二采再就。”这是饰玉的礼制。《周礼》“小子”、“羊人”均有“饰牲”的内容。《仪礼·士相见礼》:“下大夫相见以雁,饰之以布,维之以索,如执雉。上大夫相见以羔,饰之以布,四维之,结于面;左头,如麑执之。”这是有关饰牲的礼制。上引《周礼·典瑞》中五等执玉之礼,即《舜典》天子巡守五岳时的“修五礼”。上引《仪礼·士相见礼》中的执羔、执雁等,即《舜典》中“执如五器”的“二生一死”。也就是说,这种执祭、献祭的朝聘之礼的出现不晚于舜时。《周礼·掌客》和《仪礼·聘礼》将“二生一死”的执祭和献祭之物称为“禽献”和“乘禽”,参照《舜典》的内容可知,所谓“乘禽”是指“车服以庸”的车乘而来的“禽献”。

我国原始文明阶段祭祀仪式的由来、沿革、等级、类型,各种礼器的用途,各种仪规的操作方式,在礼器和仪规背后的宗教观念,这些礼器、仪规乃至宗教观念的创立意图,各种礼器、仪规在政治、军事、经济等方面的社会功能,这是一组我国古史研究中的重要课题。在我国到目前为止的古史研究中,这个课题似乎还是一个比较薄弱的环节。

第二节 朝聘之礼中的牢礼与出入积制度

在《山经》祠法的内容中,最主要的祭祀用物是用牲、用玉和用米。有用牲者为 344 山(其中太牢 12 山,少牢 19 山),用玉者 285 山,用米者 210 山。西周时期的朝聘之礼中,也是以用牲、用玉和用米为重要内容,并且以牢礼的数量作为用牲和用米的一种数量单元。在《周礼》的“大行人”、“小行人”、“司仪”、“象胥”、“掌客”、“掌讶”和《仪礼》的《聘礼》、《礼记》的《聘义》中,均有关于这种制度的具体内容。

朝聘相见之礼行于天子、诸侯、大夫和士之间,这种礼制伴随

着祭神典礼和数量很大的财物交流。这些财物被具体地称为“积”物，这种“积”物的交流包括出“积”和入“积”两种情况。所谓“入积”，主要是指诸侯来王的“秋献功”。所谓“出积”，主要是指天子巡守诸侯国时、诸侯聘于诸侯或聘于天子时的“致积”之礼。“入积”是客国向主国的“致积”，这种情况仅限于诸侯“献功”于天子，即《周礼·大行人》所讲“秋觐以比邦国之功”。“出积”是主国向客国的“致积”，这种情况发生于天子与诸侯之间以及诸侯之间。

致积的数量分为三个等级，诸公之礼为“上等”，侯伯之礼为“中等”，子男之礼为“下等”。① “上等”之礼为“五积”，“介九人，礼九牢”；② “中等”之礼为“四积”，“介七人，礼七牢”；③下等之礼为“三积”，“介五人，礼五牢”。④太牢为牛、羊、猪三牲之具，少牢为羊、猪二牲之具。上文牢数均指太牢。牢礼又分为“生牢”和“死牢”。“生牢”是“入积”时牵来的祭牲和出积时牵走的祭牲，故生牢亦称“牵”牢。“死牢”是主国对来聘者的馈食。在主国“致积”于客国来聘的使者时，积物的数量对应于“生牢”和“死牢”的数量，即《周礼·掌客》所说“车禾视死牢”和“车米视生牢”。具体的对应数量是一牢十车。来聘者的身份与主国致积的数量有关，《周礼·司仪》：“凡诸公相为宾，主国五积，……诸公之臣相为国客，则三积。”

《仪礼》中的《聘礼》(下简称《聘礼》)讲述了“诸公之臣相为国客”的礼仪，其致积数量相当于“子男三积”。《聘礼》的致积礼是“致飧”，“致饔(死牢)饩(生牢)”和主国大夫的“致饩”。下面是致积的数量。

醯	二百瓮	车米	八十车
醢	二百瓮	车禾	八十车

① 上等、中等、下等三个等级的划分见《周礼·秋官·司仪》。

② ③④见《周礼·秋官·大行人》。

筥米	六百瓮	东薪	一百六十车
筐米	四十筐	车刍	一百六十车

太牢牵九牢　少牢牵四牢　乘禽约七百双

若太牢三牲和少牢二牲各为一只,则太牢九牢和少牢四牢共有十牛、十四羊和十四猪。以每牛千斤计,则十牛有肉万斤。每羊150斤则14羊2100斤,每猪300斤则14猪4200斤。牛、羊、猪合计有肉约16000斤左右。《聘礼》上宾乘禽"日五十双",上介亦有乘禽但未讲明数量。参照《聘礼》宾与上介之间牢数的等差,可知上介的乘禽应不少于日20双。旧解宾客礼一般以一旬为期,则宾与上介所得乘禽当为700双左右。能够在礼尚往来时拿得出手的"雁"、"羔"的重量应不少于10斤,则700双应不少于14000斤。生牢与乘禽合计30000斤左右。

醯为酿米,为醋、酱、酒之属。醢为酿肉,也就是用剁碎的肉腌制而成的一种易于保存的肉类食品。作为酿制和储备这两种"积物"的容器,"瓮"的容量至少应在30到50斤左右。以30斤计,则醯、醢各有6000斤。旧解"禾"为"稿实并刈者也",不确。收获后未经脱粒的谷物是很难保存的,且这种谷物的保存方式也是很少见的。车禾与车米相对应,《聘礼》"米"指去掉糠壳的黍、粱、稻、稷的子实,故《周礼》载宾客"牢礼之米"由"舂人"负责提供。由此看来,"禾"应指未去掉糠壳的谷物子实,可以作为精饲料,也可以去壳后人吃。

在《聘礼》的最后部分,有关于斛、薮、秉等重量单元的介绍,唯前三项可以与经文的量数相吻合,后几项当为错误的注释内容进入了正文。前三项的具体情况是:"十斗曰斛,十六斗曰薮,十薮曰秉。"一筥之量为"半斛"为五斗;一筐之量为"五斛",为五十斗;一车米之量为"秉有五薮",为二百四十斗;车禾之量应与车米相近。合计"子男三积"的粮食数量共有筥米3000斗,筐米2000斗,车米

19200斗，车禾的数量与车米大致相当，这里计为18000斗。共计42000余斗。一斗十升，当时一升的容量已较难确知，除非有具体的量器出土。当时的一升粮食应不少于一市斤，以一市斤计，则42000斗大致为420000市斤。

综上所述，“子男三积”之数为：生牢与乘禽之肉30000斤左右，醯（醋、酱、酒之属）6000斤左右，醢（腌肉）6000斤左右，粮食420000斤左右，车薪180车，车刍180车。除主国为客国准备的480辆车外，余下的积物也要用近百辆客国自备的役车。由《聘礼》的内容可知，当使者接受了国君令其出使的委任之后，他首先要做的事便是：“遂见宰，问几月之资。”此当为国用不足之数。一般来说，三积之数可以相当有效地资助一个子男级小邦国的国用不足。

如果三积之数仍无法补足“几月之资”，则可以另聘于他国或是直接聘于天子。客国使者对主国君臣虽然有一些礼节性的馈赠，但总的来说他是空手而来满载而归。子男三积之物大致要用600余辆役车，载积物的役车当为马车或牛车。不难想见，如此庞大的运输车队迤逦而归，其首尾之间当有数十里之遥。

前已述及，“子男三积”为“下等”之礼，“侯伯四积”为“中等”之礼，“上公五积”为“上等”之礼。从具体的积物数量上说，“四积”至少要比“三积”多一倍，“五积”至少比“四积”多一倍。所多之处，在于“介”的数量及其受礼的等级。由于主国致积的数量很大，故这一礼制还有一些相应的规则。如除了天子对诸侯的致积外，致积之礼只在平级的诸侯间进行。再有就是在一些具体情况下可以减少致积的数额，如《周礼·掌客》所述“国新杀礼，凶荒杀礼，札丧杀礼，祸灾杀礼，在野在外杀礼”等等。即使在年景较好时，积物对于主国来说也是一笔可观的财富。由于这个原因，主国之君在第一次接见来聘的宾客时使用的固定礼辞是：“不腆先君之祧，既拚以俟矣。”

在《逸周书·籴匡解》中,讲述了一个邦国在四种年景中祭礼与宾礼的用谷和用牲方式:1.“成年,年谷足宾、祭,祭以盛。”2.“年俭,谷不足宾,祭以中盛”。3.“年饥,则勤而不宾,举祭以薄”。4.“大荒,有祷无祭。……君亲巡方,卿参告籴。”

出入积制度中的谷物应来自“井田制”中的公田,诸侯“秋献功”的积物数量相当可观,可以构成中央政权的一个主要财富来源。而天子向诸侯的“致禬”和诸侯之间的“致积”,则可以有效地帮助来聘的邦国渡过饥荒。作为一种固定的制度,当一个邦国的使者以聘礼的宾客身份来访于主国时,他便是在以一种特定的方式向主国提出了资助的要求,而主国的资助则是一种制度化的义务。

由此可知,这种制度的制订意图是双向的。一方面,保证了中央政权可以持续、稳定地集纳天下的积物。另一方面,也同时保证了丰年邦国的积物可以顺利地转输到荒年的邦国中去。诸侯之间彼此资助的主国致积制度,也就是《周礼·小行人》所说的“若国凶荒,则令赒委之。”

第三节　出入积制度与神权观念

(一)聘礼仪规与用玉情况

《聘礼》仪规主要有如下几个部分:一、从“君与卿图事,遂命使者”到使者的出行。二、使者入主国之境,展币习礼。三、宾至于近郊,主国“郊劳”。四、“致馆”:使者(宾)被送到主国大夫的祖庙中居住。五、“致飧”:“宰夫朝服设飧”。这是第一次“致积”。六、“庙中将币”。七、“致饔饩”,这是第二次“致积”。八、客造访主国之卿,并在主国之卿的祖庙中“将币”。按:第一次“庙中将币”是在主国国君的神庙中进行的。九、国君的夫人“使下大夫”致礼于宾。十、“大夫饩宾”,这是第三次“致积”。十一、主国“还玉”于宾。十

二、送归，按送归时宾者还要接受主国的一些馈赠。十三、使者归国复命。

在第一个部分“宾朝服释币于弥”的过程中，国君要通过“祝”告事于祖考神，然后才是“受命于朝”的仪式。国君授命使者的主要方式是授玉，也就是使用圭璋璧琮等玉制礼器。在这种情况下，这些玉制礼器便成为了“命”的载体。由《周礼·春官·典瑞》的内容可知，玉制礼器是祭祀天地神祇的重要祭器。从天子到诸侯，各依其等级而执用相应的玉制礼器。

在《山经》祠法有关用玉的内容中，最主要的器形是圭和璧。在《周礼》中，天子和诸侯的玉制礼器亦以圭、璧为主。《周礼·小行人》：“成六瑞，王用瑱圭，公用桓圭，侯用信圭，伯用躬圭，子用谷璧，男用蒲璧。”《尚书·舜典》：“辑五瑞，既月乃日，觐四岳群牧，班瑞于群后。……修五礼，五玉，三帛；二生、一死，执如五器。”比较上引《周礼》和《尚书》的内容可知，舜时的“辑五瑞”与西周时的“成六瑞”有着直接的源流关系。

《舜典》“二生一死”的执物，可与《周礼·春官·大宗伯》中有关“六执”的内容相比较：“以禽作六执，以等诸臣；孤执皮帛，卿执羔，大夫执雁，士执雉，庶人执鹜，工商执鸡。”《舜典》中“五玉三帛”的组合方式，可以与《周礼·小行人》中“合六币”的内容相比较：“合六币：圭以马，璋以皮，璧以帛，琮以锦，琥以绣，璜以黼。此六物者，以合诸侯之好故。”

我国最早的玉器见于浙江余姚的河姆渡文化，距今约6000—7000年。在5000年前左右，北起辽宁、内蒙的红山文化，南到泰湖流域的良渚文化，西自黄河中游的仰韶文化（黄河上游的齐家文化玉器遗存略晚），东到山东一带的大汶口文化，玉制礼器的使用已经相当普遍。玉制礼器的核心用途是祭器，它是神的象征物，是沟通天地人神的中介物。在西周时期，玉制礼器的使用范围几乎包括了礼乐制度中的每一种重要礼制。

《仪礼·聘礼》:上介执圭,如重,授宾。宾入门,皇;升堂,让;将授,志趋;授如争承,下如送;君还,而后退。下阶,发气,怡焉;再三举足,又趋。及门,正焉。执圭,入门,鞠躬焉,如恐失之。及享,发气焉,盈容。众介北面,跄焉。私觌,愉愉焉。出,如舒雁;皇,且行。入门主敬,升堂主慎。

上文讲"庙中将币"的仪规,明显地体现出奉玉如奉神,觌玉如见神的惶恐和神秘,或者说是一种宗教性的神圣感。《聘礼》仪规的大部分主要程序都是在神庙中进行的,其中包括了一系列祭神献神的具体细节。同时,主要的礼仪都要使用币、皮、玉等一组礼器。如使者"将币"于主国的神庙,是以圭璧等玉制礼器为祭器致"庭实"之献于主国的祖考神。

表面看,这是使者对主国之神的献祭。但在当时的宗教观念中,圭璧等礼器是客国祖考神的象征物,是使者受命于国君的圣器。因此,"合六币"这种主客互赠礼制更深一层的含义是象征性的神与神之间的馈赠。在"将币"仪式的绝大部分过程中,人与人之间的揖让和礼敬一直是在象征性地体现着神与神的交往和礼敬。"将币"仪式结束后,主国之君送使者出庙后到"大门内"时,才有一个人与人直接交往的仪式段落,也就是主国之君向使者询问客国之君和大夫的情况。

牢礼是祭神典礼的用牲制度,当牢礼与积物的数量结合在一起时,主国的"致积"也就成为了一种以神的名义进行的致赠,是主国祖考神向客国祖考神的致赠。由于这个原因,使者对主国"致积"的答谢也要在朝和庙中进行("拜饩","拜饔与饩")。这也是一种对神的答谢。前引主国之君初见使者的第一句固定用语是"不腆先君之祧,既拚以俟矣。"这句话的含义很明确,主国之君的"致积"行为是以其"先君"也就是祖考神的名义进行的。这种情况明确体现了制度创立者的意图:这是一种利用神来制约人的神权制度。

(二)出入积制度与“岁事”

前已述及,出入积制度中积物的数量主要以车来计算,即“车米”、“车禾”、“车薪”、“车刍”。在《周礼·大行人》关于“朝位”等级的内容中,规定了诸侯“春入贡、秋献功”时“王亲受之”的仪规。当天子亲自接受“诸侯入王”的贡赋时,诸侯或其使者要率其入贡的车队或已列好的车阵来迎候天子的“亲受”之礼。很明显,这正是舜时“车服以庸”的遗制。

“诸侯入王”的贡赋应至少包含两个部分,一是《周礼·大司马》所说“各以其所有”的贡物,《禹贡》九州贡物的规定即属此类。二是来自方国公田的“入积”之物。诸侯入王“来享”、“来庭”、“来献”、“来王”的制度是以献祭于神的名义进行的,这种以“岁”为周期,以春秋为时限的入贡制度也被称为“岁事”。

作为贡赋制度的“岁事”应包含两种情况,一是天子之国和诸侯方国内部的岁事,二是九州之内以王所为中枢的王政的岁事。伴随着不同等级的岁事,均有“用荐岁事”于祖先的献祭典礼。从天子之国到诸侯方国,各有其不同等级的公田和私田,各以其私田的岁事“用荐”于祖先并供给其自用。其公田所出的积物至少应有三种用途,一是“用荐”于方国的祭典并用以维持方国政权的运转,二是用以渡过“凶旱水溢”等荒年的储备,三是献祭于王所。以王所为中枢集纳天下贡赋的岁事,伴随以天下贡赋“用荐”于天地百神的祭典。这一部分岁事用以维持“王政”的运转,还用于诸侯来聘时的“出积”。在上述方国公田所出积物的第一种用途中,也应包括了他国来聘时的主国致积。

《礼记·王制》:“冢宰制国用,必于岁之杪(末)。五谷皆入,然后制国用。……成岁事,制国用。”《周礼·大行人》所说天子“春朝诸侯而图天下之事”,这里的所图之事应是指王政的岁事。《聘礼》头一句讲了遣使聘于他国的缘起:“君与卿图事,遂命使者,”这里的所图之事是指方国的岁事。在《聘礼》的后文中,讲到在何种情

况下才可以遣使出聘："久无事，则聘。"这里的"久无事"，是指在较长时间里由于凶荒等原因而导致的岁事无征。

在"久无事"的情况下，首先，方国无法完成入积于王所的职责（"滞积"）；其次，方国的国用不足（包括神无岁事的荐用和官吏、民众的乏食）。这种情况一方面损害了王政的岁事来源，另一方面危及了方国政权运转和民众的生存。天子之国由冢宰"制国用"，诸侯方国则由方国之宰"制国用"。由于这个原因，使者在"受行"之后"遂见宰，问几月之资"。这里的"几月之资"很明显地是宰"制国用"的不足之数。由《聘礼》的内容可知，在使者受命出聘和归国"反命"的仪式中，宰都是主要的仪式参与者。

公田的岁事是维持王政和诸侯国政运转的重要经济支柱，而出入积制度则是保证岁事到位和转输的供给环节。诸侯国间的主国致积制度，第一可以增加王所的"入积"数量，第二可以减少王所的"出积"数量，第三构成了方国之间彼此援助的制度性依据。王所的出入积制度则保证了中央政权作为"天下"岁事集散中心的政治和经济地位。

（三）主国致积礼在春秋时的残留

方国间彼此"赒委"的主国致积制度，主要残留于春秋时期多有所见的"告饥"和"请籴"现象中。公元前647年，"晋荐饥，使乞籴于秦"，于是有秦国输粟于晋国的"泛舟之役"。秦国运粮的船队沿渭水入黄河再经汾水进入浍水，"自雍及绛相继"，《左传》的描述虽有些夸张，但"泛舟之役"转输粮食的数量应在几百万斤以上。

《左传》记秦伯决定输粟于晋之前曾征询其臣属的意见，百里的回答是："天灾流行，国家代有，救灾恤邻，道也。行道有福。"这段话在《国语》中出自秦伯之口，且略有改变："天殃流行，国家代有，补乏荐饥，道也。不可以废道于天下。"以上内容表明，诸侯之间"补乏荐饥"在春秋时期仍是一种有一定约束力的重要礼制。

"泛舟之役"的第二年,"冬,秦饥,使乞籴于晋,晋人弗与。"① 这是一种来而不往的失礼。又过了一年,秦伯因此而伐晋,于是有春秋早期著名的秦晋之战。

《左传》(庄二十八):"冬,饥。臧孙辰告籴于齐,礼也。"此事在公元前 666 年,早于"泛舟之役"19 年。《国语》记此事较详,事名为《臧文仲如齐告籴》。这段史料很重要,现引录如下:"鲁饥,臧文仲言于庄公曰:'夫为四邻之援,结诸侯之信,重之以婚姻,申之以盟誓,固国之艰急是为。铸名器,藏宝财,固民之殄病是待。今国病矣,君盍以名器请籴于齐。'公曰:'谁使'? 对曰:'国有饥馑,卿出告籴,古之制也。辰也备卿,臣请如齐。'公使往。……文仲以鬯圭与玉磬如齐告籴,曰:'天灾流行,戾于弊邑,饥馑荐降,民羸几卒,大惧乏周公、太公之命祀,职贡业事之不共而获戾。不腆先君之币器,敢告滞积,以纾执事,以救弊邑,使能共职。岂唯寡君与二三臣实受君赐,其周公、太公及百辟神祇实永飨而赖之。'齐人归其玉而予之籴。"

上面引文中的"国有饥馑,卿出告籴,古之制也",可与《逸周书·籴匡解》中的"卿参告籴"相比较,可知这确是一种西周的古制。这是一次请求出积的聘礼,鬯圭和玉磬当为鲁聘于齐的币物,即后文所说"先君之币器"。臧文仲聘辞中请求齐人出积的理由有三个,一是国人乏食(饥馑荐降,民羸几卒),二是祭事不备(大惧乏周公、太公之命祀),三是入积于天子的积物不备,也就是后文的"滞积"("职贡业事之不共")。

周公为鲁国的先君和主神,太公为齐国的先君和主神。齐与鲁是世世通婚的邻国,两国诸侯的等级也是对等的,故二者遇饥而聘于对方是一种由来已久的惯例。由于二者是姻亲之国,故鲁国的祭典中应有太公的神位。在这种情况下,鲁使在聘辞中强调了

① 《左传》僖公十四年。

"大惧乏周公、太公之命祀"。在"不腆先君之币器，敢告滞积"一语中，"先君"也就是周公的"币器"是使者奉以出使的命器，也是他请求齐人出积的宗教依据。"岂唯寡君与二三臣实受君赐"是人事，"其周公、太公及百辟神祇实永飨而赖之"则是神事。在聘辞中的人事与神事之间，臧文仲明确强调了后者的重要性。

由《聘礼》内容可知，在鲁国聘使说出"不腆先君之币器，敢告滞积"的求助性聘辞之前，主国的国君要先按惯例说出如下礼辞："不腆先君之祧，既拚以俟矣。"在这种情况下，"主人"与"宾客"都是在以"先君"也就是神的名义进行交往。由于这个原因，臧文仲在很短的聘辞中两次强调了周公与太公的关系，这是两国"先君"也就是主神与客神的关系，是聘礼主客关系的基础，是两国其它关系的宗教依据。

第四节 磁山瘗祭遗址与天府制度

(一)磁山文化的瘗祭遗址

"瘗"也就是瘗埋是《山经》的主要祠法之一，《周礼·大宗伯》"以貍沉祭山林川泽"与《山经》瘗祠一脉相承。河北武安县城附近的磁山遗址，是目前我国已发现最早的大型瘗祭遗址。磁山文化略早于仰韶文化，距今7000年左右。磁山遗址的总面积约8万平方米，目前只发掘了很小的一部分(2579平方米)。在已发掘的部分，共发现灰坑474个，只有两座房址。在《磁山祭祀遗址及相关问题》[1] 一文中，卜工先生对磁山遗址灰坑的性质作了颇有见地的讨论。

实际上，磁山遗址的灰坑恰恰不能作为窖穴和垃圾坑来解释。在该遗址345个长方形灰坑中，有八十余个埋有粮食

---

① 见《文物》1987年第11期。

或树籽，现存的粮食堆积厚约0.3—2米，报告者因此判定它们是贮藏粮食的窖穴。但这类坑中常有猪、狗的骨架。其中，H_{12}、H_{14}、H_{256}的猪骨架均出于粮食堆积的底部，H_5粮食堆积底部有两具猪骨架。不论是把活猪还是死猪置于粮食的底部，都显然没有考虑猪肉腐烂的因素。这种现象不能作为贮藏解释是显而易见的。……有的同志曾指出磁山遗址葬猪的宗教意义，是很有道理的。如此，则灰坑埋入的粮食也必然与宗教活动有关，两者都是祭祀的奉献，而不是被贮备的实(食)物。

磁山遗址祭祀坑中的祭牲和祭米属典型的早期瘗祭，《山经》祠法中的"毛瘗"属同类现象。西周祭典中仍有所见的"枣蒸"、"栗择"等"果将"庭实之献，也就是《礼记·祭统》所述作为荐神祭物的"草木之实"，与磁山瘗祭所用树籽(榛子、胡桃等)之间亦属同类现象。在《山经》有关草木的内容中，有相当一部分草木子实的介绍。这种情况有可能与磁山瘗祭所用树籽有关。

磁山遗址祭祀坑中的祭米用量相当可观，多者一坑可达一两千斤。此时或已出现以献祭名义纳贡的早期现象，至少已具备产生这种原始礼制的全部条件。磁山遗址应是一个独立部落或部落联盟长期使用的祭神圣地，这个原始群体应是华夏原始文明诸多的文化源头之一。在澳大利亚近代原始民族的独立部落中，普遍存在着每年一度的祭神聚会。在日常情况下，一个独立部落以氏族为单元分散居住在各自的领土内。当某种数量很大的"草木之食"成熟时，便为全部落的祭神聚会提供了"经济基础"。于是，分散在几千平方公里内的许多小群体便聚集到一起，举行祭神典礼和成年礼等各种仪式，同时由长老们商讨全部落的各种公共事宜。磁山遗址用以瘗祭的榛子、胡桃等树籽，其成熟时都可以为部落或小型部落联盟的祭神聚会提供"经济基础"。由于食物量在短期内比较丰富，人们拿出一部分树籽埋入圣地用以献神。磁山群体已经开始了农业种植，但更加传统的采集食物的方式尚未结束，故其

瘗祭之物既有粮食,也有树籽。

磁山文化早于黄帝时期两千年左右,因而以献神名义进行纳贡的制度很可能在黄帝之前已经出现。一个统一文化的天地时结构,一个固定使用的祭神圣地,至少每年一次的祭神聚会,这些都是早期瘗祭制度的产生基础,而早期瘗祭制度则为祭神纳贡制度的产生提供了必不可少的条件。在磁山遗址祭祀坑中的祭牲与祭米的组合,与出入积制度中牢礼之牲与“牢礼之米”的组合之间,存在着一脉相承的演化关系。在独立部落阶段的祭神聚会与西周时期天子合诸侯主祭天地百神的祭神聚会之间,同样存在着一脉相承的演化关系。西周时期献祭于神的“草木之实”,可以与磁山遗址用以瘗祭的树籽构成比较直接的衔接关系。而磁山遗址用以瘗祭的树籽,则可以再向前接续到农业出现之前独立部落阶段的祭神聚会。

(二)天府制度与府库系统

禹治九州“地平天成”的结果之一是九州贡赋系统的形成和“六府孔修”。“六府”是“王府”,是九州贡赋的府库。前已述及,黄帝的“节用水火材物”,[①] 帝颛顼的“养材以任地”,[②]帝喾的“取地之材而节用之”,[③]都是禹“任土作贡”之前有关贡赋制度的创制。舜禹时期的“六府”,为三代府库制度奠定了基础。在《周礼》中有一组关于府库制度的礼制,现引述于下。

> 《周礼·天官·大府》:掌九贡,九赋,九功之贰,以受其货贿之入。颁其货于受藏之府,颁其贿于受用之府。凡官府都鄙之吏及执事者,受财用焉。凡颁材,以式法受之:关市之赋,以待王之膳服;邦中之赋,以待宾客;四郊之赋,以待稍秣;家削之赋,以待匪颁;邦甸之赋,以待工事;邦县之赋,以待币帛;邦

①②③ 见《史记·五帝本纪》。

都之赋，以待祭祀；山泽之赋，以待丧纪；币馀之赋，以待赐予。凡邦国之贡，以待吊用。凡万民之贡，以充府库。凡式贡之馀财，以共玩好之用。凡邦国之赋用，取具焉。岁终，则以货贿之入出会之。

《周礼·天官·内府》：掌受九贡、九赋、九功之货贿、良兵、良器，以待邦之大用。凡四方之币献之金玉、齿革、兵器，凡良货贿，入焉。凡适四方使者，共其所受之物而奉之。凡王及冢宰之好赐予，则共之。

《周礼·天官·司会》：掌邦之六典、八法、八则之贰，以逆邦国、都鄙、官府之治。以九贡之法致邦国之财用，以九赋之法令田野之财用，以九功之法令民职之财用，以九式之法均节邦之财用。掌国之官府，郊野，县都之百物财用，凡在书契版图者之贰，以逆群吏之治而听其会计。以参互考日成，以月要考月成，以岁会考岁成。以周知四国之治，以诏王及冢宰废置。

《周礼·天官·司书》：掌邦之六典、八法、八则、九职、九正、九事、邦中之版、土地之图，以周知出入百物，以叙其财，受其币，使入于职币。凡上之用财，必考于司会。三岁，则大计群吏之治，以知民之财用器械之数，以知田野、夫家、六畜之数，以知山林川泽之数，以逆群吏之征令。凡税敛，掌事者受法焉。及事成，则入要贰焉。凡邦治，考焉。

《周礼·天官·职内》：掌邦之赋入，辨其财用之物而执其总，以贰官府都鄙之财入之数，以逆邦国之赋用。凡受财者，受其贰，令而书之。及会，以逆职岁与官府财用之出，而叙其财以待邦之移用。

《周礼·天官·职岁》：掌邦之赋出，以贰官府都鄙之财出赐之数，以待会计而考之。凡官府都鄙群吏之出财用，受式法于职岁。凡上之赐予，以叙与职币授之。及会，以式法赞逆会。

《周礼·天官·职币》：掌式法以敛官府都鄙与凡用邦财者

之币，振掌事者之馀财。皆辨其物而奠其录，以书揭之，以诏上之小用、赐予。岁终则会其出。凡邦之会事，以式法赞之。

由上文及《周礼》中其它一些相关内容可知，我国西周时已形成了一整套严整、周密的贡赋制度，包括贡赋的纳敛、储备、支出和审计等等。这种高度成熟的纳贡和用贡制度，不但后人是无法编造的，即使在周初"制礼作乐"的过程中，假如没有夏商礼制相关内容长期以来的经验积累作为参照依据，这些制度也是无法被制订出来的。

《周礼·春官·天府》："掌祖庙之守藏与其禁令。……凡官府乡州及都鄙之治中，受而藏之，以诏王察群吏之治。……若祭天之司民、司禄而献民数、谷数，则受而藏之。"天府隶属神庙，它不是实际的府库，它只收藏民数、谷数等数字。《周礼·秋官·司民》："掌登万民之数。自生齿以上，皆书于版。辨其国中与其都鄙及其郊野，异其男女。岁登下其死生。及三年大比，以万民之数诏司寇。司寇及孟冬祀司民之日，献其数于王；王拜受之，登于天府。内吏、司会、冢宰贰之，以赞王治。"由此可知，天府的民数是天子治政的重要依据。

《周礼·地官·闾师》：掌国中及四郊之人民、六畜之数，以任其力，以待其政令，以时征其赋。凡任民：任农以耕事，贡九谷；任圃以树事，贡草木；任工以饬材事，贡器物；任商以市事，贡货贿；任牧以畜事，贡鸟兽；任嫔以女事，贡布帛；任衡以山事，贡其物；任虞以泽事，贡其物。凡无职者出其夫布。凡庶民不畜者祭无牲，不耕者祭无盛，不树者无椁，不蚕者不帛，不绩者不衰。

由上文可知，民数是任民、作贡的基本依据。因此，天府虽非实际的府库，但天府却是其它府库的象征性的中枢，天府的民数和谷数是"成岁事，治国用"的基本依据。从宗教观念上说，天子将民数，谷数"登于天府"是在向神汇报其政绩，同时他也是在以神的名

义在治国和治民。这种情况从另一个侧面体现了神权制度的基本特征。

周王朝的贡赋主要有两个来源,一是天子之国内部的民贡,二是九州方国的国贡。九州方国各有其国内的府库系统。前引《周礼》的府库系统都属于西周王朝的中央政权,但有可能不是全部。禹平水土时的职官是司空,《周礼》司空职官系统的职能是“事职”,是“以富邦国,以养万民,以生百物。”由于《周礼》冬官司空部分已经残缺,故这一部分内容已无法得知。从禹为司空“任土作贡”的职司上看,《周礼》冬官部分很可能也有一些有关府库的制度。

第十四章

《山经》字数问题和分类框架

第一节 《山经》的字数问题

在秦国相继吞并六国的过程中，以往诸国（包括东周小王朝）官府所藏经典文献于短期内毕集于秦。至少70人的秦博士的主要职司之一，便是掌管这部分古文献的收藏、整理、解说、传授。在这部分古文献中，应包括了《山海经》。在《山海经》的内容中，也存在着一些被秦博士整理过的迹象，如“郡县”一词的使用，又如“地近于燕，灭之”一类的语句等等。

此后，《山海经》这部古文献又经历了从汉代刘秀父子直到清代郝懿行等人的多次校订。一方面，这些校订过程保证了《山海经》在长期流传过程中的保存质量；另一方面，在诸次校订之间也出现了一些易使后人产生误解的问题。第一个问题，是在篇目的分合方面曾有过多次数量改变。第二个问题，是《山海经》的字数问题。不同校订者以不同方式对《山海经》进行不同数量的篇目划分，这一过程完全可以在不损害经文内容的情况下多次进行。因此，真正疑难的问题是《山海经》几次校订的字数不同。

下面具体讨论一下《山海经》的四次字数统计情况。第一次是

西汉末年刘秀父子校订该书时的统计,这次只有一个数字,即《山经》的 15503 字。第二次是南宋末年(大致在 1206 年)王应麟撰《玉海》时该书字数的统计,这一次共有三个数字:"(《山海经》)十八卷,本三万九百十九字,注二万三百五十字,总五万一千二百六十九字(《玉海》·卷十四)。"第三次是明代正统十年(1445 年)《道藏》本的统计字数,这一次是分卷计数,但没有全书的总字数。第四次是清嘉庆九年(1804 年)郝懿行的校书字数,这一次计数最为完整和细致,既有分卷字数,也有总计字数。

《玉海》所校三个数字与郝懿行的三个总计字数基本吻合。下面的"王校"为《玉海》所计字数。

	经文	注文	总计
王校:	30919 字	20350 字	51269 字
郝校:	30825 字	20383 字	51208 字

我对今人袁珂先生的《山海经》校本又作了一次计数,这一次只计经文而未计注文。下面是我的计数(数前冠以"张"字)与郝氏计数的比较。

	郝	张		郝	张
南山经	1861	1860	海外南经	575	570
西山经	4644	4648	海外西经	559	559
北山经	4241	4241	海外北经	601	602
东山经	2103	2103	海外东经	457	456
中山经	8416	8490	海内南经	377	379
山经合计	21265	21342	海内西经	514	508
			海内北经	510	510

	郝	张		郝	张
海内东经	635	640	海内经	1141	1139
以上八篇合计	4228	4224	以上五篇合计	5332	5336
			海经合计	9560	9560
大荒东经	858	863			
大荒南经	977	975	山海经总计	30825	30902
大荒西经	1118	1285			
大荒北经	1071	1074	王应麟《玉海》计数:30919		

郝氏计数《大荒西经》的经文字数(1118 字)实际上是注文字数,其注文字数是 1285 字。也就是说,在当时刻版或排字的过程中,误将这两个数字弄到了对方的位置上。因此,郝氏所校《大荒西经》的经文字数实际上是 1285 字。除此之外,只有《山经》字数的出入最大,郝氏所校比我的计数少 70 多字。其余数字只有很小的出入。

我对《山海经》的这次计数,是在下过多次决心后才着手进行的。一个字一个字的数字数,委实是一件很烦人的事情。不仅如此,还很容易数错。由于我的天性马虎,在我对《山海经》的三次分篇计数中,每一次计数都有微小的出入。所以,我虽用了很大的功夫,最终也没能数出一个让我很有把握的精确数字。由于人不是机器,所以这种"数不准现象"应不仅只出现在我一个人的身上。正如一个优秀的专职校对员在一两个校次后仍可留下万分之二左右的错字。更何况王应麟、郝懿行等人只是偶一为之,故他们的所计字数也应存在着微小的误差。相对来说,郝氏的所校字数还是比较准确的。

从郝氏的计数质量上看,他至少对《山海经》作过两次计数。

他只在一个地方出现了较大的计数错误，即在《山经》的《中山经》部分少数了70多字。造成这一现象的原因很可能为如下情况，即他先数出了《山经》的总字数，然后又对《山经》作了一次分篇计数。当他看到总字数(21265)与分篇计数之和不相符时，他便将《中山经》的字数以削足适履的方式去掉70余字。因此，在郝氏所校《山海经》的一组字数中，应在三个字数中缺少了上面所说的70余字(具体为74字)：1.《中山经》字数；2.《山经》五篇合计字数；3.《山海经》经文的总计字数。由于郝氏只有这一次较大的计数误差，故可以用加进74字的方式验证上述判断。

首先，将郝氏所计《中山经》的8416字加入74字，为8490字，与我所计字数完全相同。其次，将74字加入郝氏所校《山经》字数(21265字)中，所得21339字与我的计数(21342字)只有3字之差。再次，将74字加入郝氏所校《山海经》经文的总字数(30825字)之中，所得30899字与我的计数(30902字)也只有3字之差，与《玉海》所校30919字则只有20字之差。考虑到“数不准现象”的存在，从王应麟所校到郝氏所校，再到我对今本《山海经》的所计字数，三者之间的实际字数改变应在10个字左右。

明《道藏》本的计数时间，在王氏之后，郝氏之前。这一次的计数质量极差。若没有《玉海》王氏的所计字数，这个问题便很难搞清了。由于有了王氏的所计字数，我们便有足够的理由将明《道藏》本一组过于粗疏的计数置于《山海经》字数改变情况的参照系列之外。《山海经》字数改变的关键问题，是汉代刘氏所计《山经》字数为15503字，这个数字比王氏和郝氏的大致21339字少了近六千字(5836字)。下面具体谈谈导致这种情况的原因。

首先，刘氏的这次计数是一个有所计、有所不计的过程。其所不计者主要包括两个部分，一是《山经》中全部关于方向、里数、山名的固定内容，这一部分内容的字数约为4642字；二是《山经》中的所有山系尾文，总计约为1727字。再有，“岷山江”一段文字在

《山海经》中是一个游离的段落。这个段落现在《海内东经》的后面,但从内容上看这个段落与《海内东经》没有什么关系。相对来说,这个段落与《山经》水系有些关系,且与"禹曰"一段中"出水之山者八千里,受水者八千里"一句有较直接的关系,故"岷山江"一段(475字)在刘氏校书时应附于"禹曰"一段的后面并被计入《山经》的15503字之中。将此段移到《海内东经》的后面,应是东晋郭璞注《山海经》时所为,或略早于此。

15503字+4642字+1727字-475字,等于21397字。这个数字比今本《山经》21342字仅仅多出55字。考虑到"数不准现象"同样会发生于汉代,故实际多出的字数应比55字还要少些。在《山经》内容中,只有一两个注入经文之处。从《山经》至今仍保持着很高的精炼程度看,衍文的现象要更少一些。因此,这多出约55字的由来,除"数不准"的情况外,应是脱文字数中比注入经文和衍文字数所多出的部分。

由以上讨论可以得出如下结论:在从汉代至今的两千余年中,《山经》文本的字数具体减少了30到50字左右。若计入《海经》,则整个《山海经》的经文字数在这二千年间的增减应不会超过百字。当然,对《山海经》内容本身的深入研究,是确认其保存质量的另一个更加重要的途径。

第二节 《山经》文本的逻辑特征

《山经》的总体框架可以分为四个层级,第一个层级是五岳合一的《山经》本身,第二个层级由五岳的五个大段落构成,第三个层级是26个山系的26个段落,第四个层级是每山一个段落的447个段落。与此相并行,还有一个从属性的尾文系统。首先,在"禹曰"一段之前,有如下一段文字:"大凡天下名山五千三百七十,居地,大凡六万四千五十六里。"这段文字是《山经》本身的尾文。其

次，在五岳内容各自的结尾部分，各有一段每岳总山数和总里数的内容，这五段文字是《山经》的五岳级尾文。第三，附于26个山系段落后面的26段山系尾文。“禹曰”一段应是禹本人对《山经》布局及其贡赋功能等情况的说明，故也可以被视为《山经》本身的尾文。

26段山系尾文又可以分为前段、后段两个部分。前段的内容相当规整，包括山系名称、首山与尾山的名称、总山数和总里数等四项内容。后段主要包括三个内容，一是山的属性及其与第二类神的关系，二是第三类神的形态内容，三是有关词法的内容。这三个内容前面均已引叙并讨论过。比如，第一个内容包含了“冢”(18次)“神”(8)、“帝”(3)、“合天之水”、“岳”等五项。第二个内容包括了19个山系的22组介绍。第三个内容大致包含了用牲、用米、用玉、用酒、用席等14个类项。兹不细述。

《山经》诸山的447个段落也可以分为前段、后段两个部分。26个首山段落的前段各有其统一的介绍内容，其余421个诸山段落的前段也有其统一而规整的介绍内容，即方向、里数和山名(里数内容中或有“山行”、“水行”、“流沙”等里数内容)。《山经》447个段落的后段大致包含了如下八个内容。第一是对所在诸山的直接介绍，包括“四望”内容(25次)、山形(6)、山之高广(3)、不可以上(3)、与神界有关的山(9)等六个类项。

第二是与水有关的内容。这一部分内容又可进一步分为三个“亚类”。首先是发源于诸山的水，如“汸水出焉，而南流注于洧”，又如“般水出焉，而东流注于河”等。这些内容也是统一而规整的：1.诸山所出之水的水名(225见)；2.水的流向，包括“出于其上，潜于其下”者(225)；3.水的归宿，包括“潜于其下”者(225)。其次是纳水之水(约210)，又其次是泽、渊之属(26)和只有类称的“多水”(16)。此外，还有两处“井”。

第三是与“水”同属一个层级的“谷”(8)、“林”(5)、“穴”(2)等。

第四是鸟兽鱼虫草木。其中,有介绍文字的鸟为 56 种,无介绍文字者 20 种 32 次;有介绍文字的兽为 89 种,无介绍文字者 37 种 139 次;有介绍文字的鱼为 37 种,无介绍文字者 16 种 26 次;有介绍文字的虫 11 种,无介绍文字者 21 种 29 次;有介绍文字的草 30 种,无介绍文字者 38 种 92 次;有介绍文字的木 28 种,无介绍文字者 55 种 296 次。按:"百果树生之"及"百草木成困"亦可归入草木之属。

第五是第二类神,有介绍内容者 24 神,无介绍内容者 8 神。第六是土(13 种 68 次)、石(40 种 154 次)、金(13 种 323 次)、玉(18 种 207 次)。第七是"风"(6)、"雨"(2)、云、火、器酸、九钟等几个小项。第八是"无"(10 种 125 次)。在上述第四个内容(鸟兽鱼虫草木)中,又可以进一步分为有类称者(248)、有名称者(247)、有形态介绍者(244)、有药用和巫术功能者(113)、有鸣音介绍者(99)、"见则"有吉凶之兆者(51)、有御凶功能者(23)等 20 个同一层级的类项。

在这 20 个同一层级的类项之下,还有一些可作进一步区分的类项。比如,鸟兽鱼虫草木的形态内容可进一步分为基本形态介绍(199 次)和局部形态介绍(475 次)。在鸟兽鱼虫的局部形态介绍(342 次)中,又可再分为:归属(108)、颜色(123)、数量(72)、有无(17)、形态(15)、位置(7)等六个小项。再向下,还有一些可以再作区分的类项。比如,颜色可再分为:黑(25)、白(49)、赤(77)、黄(18)、五采(4)、文(9)等小项。按:上面的"颜色"类项包括草木中的相关内容。

又比如,鸟兽鱼虫的 99 次鸣音可进一步区分为张口而出的叫号叱呼(40)、婴儿之音(10)、鸟兽之音(31)、响器之音(11)等六个类项。其中,响器之音可再分为木音(3)、鼓音(2)、金音(3)、石音(3)等四项,鸟兽之音也可再分为鸟音(13)、兽音(18)两项。

在没有介绍文字的鸟兽鱼虫中,也有一些片言只语间有所不

同的介绍类项,如有类称而无名称者(21),有色别介绍者(21)等。在土石金玉的一组内容中,也有一些可再区分的类项,如土可以分为五色,金可以分为五种等等。在有介绍内容的24个第二类神中,可区分出如下几个介绍的类项:类称(22)、名称(24)、形态介绍(16)、职司介绍(12)、循游之地的介绍(6)、出入介绍(6)、鸣音介绍(5)、“见则”有吉凶之兆者(2)、祠法介绍等等。在第二类神的形态介绍中,又可再分为6次基本形态和43次局部形态。在43次局部形态中,可再分为归属、颜色、数量、有无等4个主要类项。在第二类神的鸣音内容中,也存在着金音、石音等进一步的类项。

《山经》以连山系统为主体框架,这个系统由(1→5→26→447)四个层级构成。其次是连水系统,诸水发源于诸山,各有其流向与归属。在诸水的归属部分,包含了一个水与水相连最终汇入泽和海的一体化连水系统。除此之外,在《山经》447个段落的后段还包含了已见前述的诸多个物类的系统,这些系统的类项层级最多可达四个,如鸟兽鱼虫(第一级)鸣喑介绍(第二级)中响器之音(第三级)内的金音(第四级)。

综上所述,《山经》文本具有如下几个逻辑特征:一、具有良好的系统性和结构性;二、字数很少但信息量极大;三、字词语句的统一和规范。在这三个方面都可以接近《山经》的古文献已经很少。《尚书》中的《禹贡》、《周易》的经文部分、《周礼》和《仪礼》等古文献都在不同程度上具有上述特征。这种类型的古文献与“乌托邦”式的描述风格完全不同,后人想“造”也是造不出来的。

第十五章

《海经》内容概况

第一节 《海经》布局

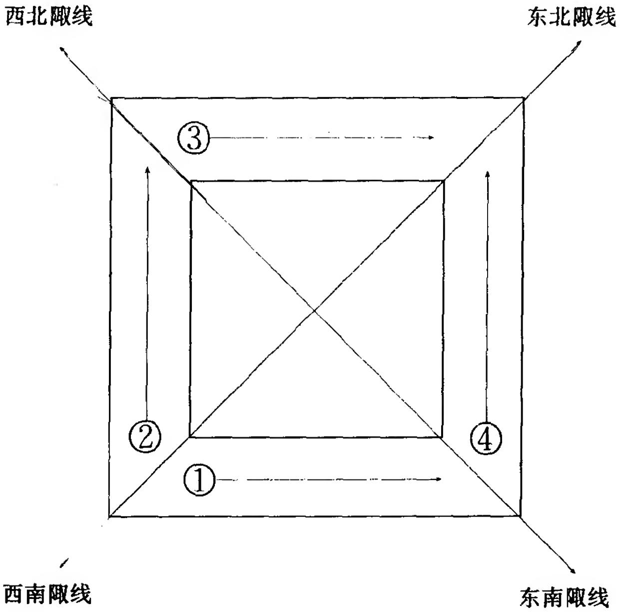
本书第十一章已谈到《海经》列国的布局问题,下面再作些具体讨论。在《海经》中,海外四经的布局最为规整,这种一字排开的列国方式与《山经》连山的情况相近。可以从三个方面来考察海外四经在布局上的规整情况:一是四列方国的大体位置和基本走向,二是四列方国的具体排列方式,三是四者之间首尾相接的情况。下面是海外四经的方国排列情况。按:以“1”、“2”的序号来表示具体的方国,国名省略。

〔海外南经〕海外自西南陬至东南陬者:1→2 东南→3 东→4 东南→5 东→6 东→7 南→8 东→9 北→10 东→11 东→12 东→13 东→14 东→15 东→16 东→17 东→18 东→19 东→20 东→21→22。总体走向:自西向东。

〔海外西经〕海外自西南陬至西北陬者:1→2 北→3 北→4 北→5 北→6 北→7→8 北→9 北→10 北→11 北→12 北→13 东→14(在 12 北)→15 北→16 北→17 北→18 北→19 北→20 北→21 北。总体走向:自南向北。

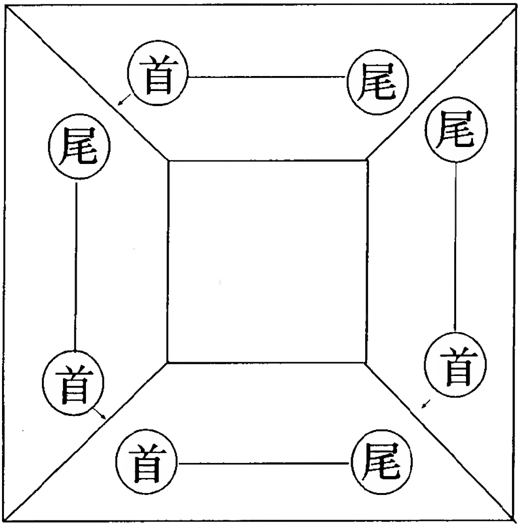
〔海外北经〕海外自东北陬至西北陬者：1→2 东→3 东→4 东→5 东→6 东→7 东→8 东→9 东→10 东→11 东→12 东→13 东→14 南→15(在 13 东)→16 东→17 东→18 东→19→20 东。总体走向：自西向东。

〔海外东经〕海外自东南陬至东北陬者：1→2 北→3 北→4 北→5 北→6 北→7 北→8 北→9 北→10 北→11 北→12 北→13 北→14 北。总体走向：自南向北。



在西南陬线的两侧，《海外南经》起始处的结匈国与《海外西经》起始处的灭蒙鸟相对接。在西北陬线的两侧，《海外西经》尾部的长股国与《海外北经》起始处的无启之国相对接。在东南陬线的两侧，《海外南经》尾部的狄山尧葬之地与《海外东经》起始处的髮

丘相对接。只有东北陬线的两侧没有列国相接的内容。造成这种情况的原因是:《海外南经》与《海外西经》是首与首相接,《海外北经》与《海外西经》是首与尾相接,《海外东经》与《海外南经》也是首与尾相接,故这三个“结合部”均可由起始国的内容中进行交待;而在东北陬线两侧,《海外北经》与《海外东经》是尾与尾相接,故没有相接方面的交待。



由此可知,海外四经之间实际上都是彼此相连的。与海外四经相比较,海内四经与大荒四经在列国的规整上要差得多。下面是海内四经的总体布局情况。

《海内南经》:海内东南陬以西者。

《海内西经》:海内西南陬以南者。

《海内北经》:海内西北陬以西者。

《海内东经》:海内东北陬以南者。

除《海内东经》外,其余三经的列国有一定的连续性,但已不是规整的线性排列,而是一种不规则的面上的分布。《海内西经》的

内容最值得注意,具体可以分为两个部分。第一部分的内容主要以“流沙”为其分布的坐标,第二部分内容则以昆仑之虚为其分布的轴心。《海内东经》的残缺情况相当严重,其中至少一半左右的内容是晚近些补入的成分。补入这部分内容的时间最晚当在秦代,并且以秦博士所为的可能性最大。紧接其后的“岷三江”一段,很可能也是秦时补缀进的。其余海内三经也有一些错简和补入的内容。

大荒四经的布局也不太规整,并且没有象海外四经和海内四经那样对总体布局的统一描述。但是,在大荒四经的内容中,除《大荒南经》之外,也可以大致看出其余三经排列方国的总体走向。《大荒东经》:“大荒东南隅”→“大荒东北隅”。《大荒西经》:“西北海之外,大荒之隅”→“西南大荒之隅”。《大荒北经》:“东北海之外,大荒之中”→“西北海之外”。

《海经》中存在着一些重复性内容,典型的此类现象是一部分方国的重复性出现。这种情况主要出现于海外四经与大荒四经之间,在二者中各出现一次的方国有 16 个:羽民国、讙(驩)头国、䖸(民)国、周饶(焦侥)国、三身国、丈夫国、女子国、肃慎国、一目国、深目(民)国、无肠国、君子国、青丘国、黑齿国、玄股国、毛民国。此外,大人国和白民国各出现 3 次。氐人国在海内四经和大荒四经各出现 1 次。

第二节 《海经》山水

《海经》中大致包括了如下几个主要类项:山水草木鸟兽鱼虫土石金玉,再就是将在后几章讨论的《海经》诸神和日月星辰等等。包括重复出现者在内,《海经》中有 170 多个山丘和 30 多个水泽,这些山水在许多情况下被直接用为对《海经》方国的指称。下面是山在《海经》中的分布情况。

《海外南经》	2	《海内南经》	4	《大荒东经》	24
《海外西经》	5	《海内西经》	5	《大荒南经》	34
《海外北经》	5	《海内北经》	5	《大荒西经》	38
《海外东经》	2	《海内东经》	3	《大荒北经》	27
《海内经》	24				

在上述山的数量中包括一些作为祭祀地的"台",如帝尧之台、轩辕之台等。在《海经》中,以山丘作为祭神地点的相关内容是比较多见的,如一些"大小之神"居于山上的内容,具体如女丑"居山之上"、烛阴"居钟山下"、孟涂"居山上"、太子长琴"是处摇山"等等,又如"在葆登山,群巫所从上下也",灵山"群巫从此升降",肇山"柏子高上下于此,至于天","群帝焉取药"于云雨之山,夏耕尸"乃降于巫山"等等。再有就是远古诸帝多以山丘为其葬所和祭所,如狄山:"帝尧葬于阳,帝喾葬于阴",务隅山:"帝颛顼葬于阳,帝丹朱葬于阴"等等。

下面是《海经》中社木与水祭相结合的五条内容。《海外南经》:"三株(珠)树生其(赤水)上。"《海外北经》:"(寻木)生河上西北。"《海内南经》:"建木在其(弱水)上。"《大荒东经》:"汤谷(温源谷)上有扶木。"《海内经》:"黑水青水之间,有若木。"下面是《海经》中神享祭于水的五条内容。《大荒南经》:"有渊四方,……北旁名曰少和之渊,南旁名曰从渊。舜之所浴也。"《大荒南经》:"(白渊)昆吾之师所浴也。"《大荒西经》:"(三淖水)昆吾之所食也。"《大荒北经》:"(沈渊)颛顼所浴。"《大荒北经》:"禹杀相柳,……乃以为池,群帝因是以为台(共工之台)。"此外,《大荒南经》中的羲和"浴日于甘渊"亦为与此有关的内容。

下面是《海经》中某神以某水为居地的15条内容。《海外西经》:"女祭、女戚居两水间。"《海外西经》:"女子国,……两女子居,水周之。"《海外北经》:"聂耳……县居海水中,及水所出入奇物。"《海内西经》:"后稷之葬,山水环之。"《海内西经》:"百神之所在,在

八隅之岩，赤水之际。”《海内北经》：“宵明、烛光——处河大泽。”《海内东经》：“雷泽中有雷神。”《大荒南经》：“有水四方，名曰俊坛（指帝俊的祭坛）”。《大荒南经》：“倍伐降处缗渊”。《大荒北经》：“有女子衣青衣，名曰赤水女子献”。《海内经》：祝融“降处于江水。”《海内经》：昌意“降处弱水”。《海外东经》：“（天吴）是为水伯，在𧈅𧈅北两水间”。《海内北经》：“（从极之渊）维冰夷恒都焉”。《海内经》：“（天毒）其人水居”。由上面所引例证可知，在《海经》中以山水作为祭神圣地的现象是比较多见的。

第三节 《海经》中的草木鸟兽鱼虫

《海经》只有一种草，木则较多。这些木都是宗教性的社木，如《大荒北经》的“有槃木千里”，是指在一个很大范围内均以槃木作为祭神的圣树。《海外北经》“寻木长千里”的含义亦与槃木的情况相近。《海外北经》“范林方三百里”，指以范林为圣林和祭所的方国疆域的“方三百里”。《海内西经》：“开明南有树鸟，六首：蛟、蝮、蛇、蜼、豹、鸟，秩树。于表池树木，诵鸟、鶽、视肉。”树鸟的“六首”代表了这个六合一政权的神徽，“于表池树木”是指祭神圣树的使用方式，“诵鸟、鶽、视肉”中的“诵”指祭神的乐歌。《海内西经》“服常树”上的“三头人”，也是怪物性的神徽，三头人所居服常树则是一个祭神的圣树。

《海外南经》：“三株树在厌火北，生赤水上，其为树如柏，叶皆为珠。”三株树的“叶皆为珠”，指以某种珠子来装饰仪式中使用的圣树。《海经》中有不少祭神圣树是与山祭或水祭相结合的，如与水祭有关的三株树、寻木、范林、扶桑、树鸟、若木等等，又如与山祭有关的建木、木禾、枫木、栾等等。《海内南经》“桂林八树”的一组八棵圣树，指同一政权系统内八个政权单元的八棵圣树。

祭神圣树在《海经》天地时结构中是一种很重要的“建筑材

料”，如建木统一九丘沟通天地的功能，又如扶桑和柜格之松等圣树出入日月的功能。汤谷扶桑的十个太阳应与远古时代的两种重要制度有关，一是五行十月的太阳历，二是十个单元的政权组建方式。“时”是天地时结构中的一个重要内容。在我国大型原始文明形成之前，至少大部分中小型部落社会中已经出现了诸多种雏型期的历法结构。早期的历法包括两种类型，即天文历和物候历。天文历以日月星辰作为测时依据，故黄帝时“旁罗日月星辰”与统一历法有关。这种统一不是简单地推行一种历法并废弃其余，而是多种历法的拼合。在《尧典》“授时篇”中的夏正四时十二月历，便是以此种方式拼合出来的一种“阴阳合历”。《礼记·礼运》所说“播五行于四时”，应与这一历法拼合的过程有关。在《礼记·月令》的历法结构中，五行历仍是一个重要的组成部分。

《山海经·海外南经》：“地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁。神灵所生，其物异形。”这是对《海经》天地时结构的准确概括，其中日月星辰、四时、太岁都是与历法有关的内容。《国语》和《礼记》都提到帝喾的“序三辰”，此应与历法统一的创制有关，所谓“三辰”应指太阳历、太阴历和“十有二岁”的岁星历。《天问》所问“阴阳三合，何本何化”中的“阴阳三合”，应与本书前面已谈过的三次天地时结构的组建有关，历法组合是其中的主要内容之一。前面还提到，《尧典》“授时篇”的夏正四时十二月历应与帝喾的“序三辰”有直接关系。

汤谷扶桑的十个太阳同时还代表了我国远古的十个政权单元，“九日居下枝，一日居上枝”体现了十个政权单元间一主九从的主从关系。居于“上”的一个政权单元是作为“帝之下都”和“百神之所在”的昆仑之丘，“居下枝”的“九日”应是《海内经》所述“九丘”政权的象征。九丘建木的“九欘”和“九枸”，也体现了九丘的九个政权单元间的“联属关系”。昆仑之丘的“九门”、“九井”以及开明兽和相柳蛇的九首，也是上述一主九从关系的明确体现。《左传》

(昭十七)“郯子论官”讲述少皞时的历法职官均为鸟官,此应与《海经》所述十日出入“皆载于乌”的远古礼制有关。

在有些情况下,一个高层级政权单元拥有多种圣树,如平丘“爰有……杨、柳、甘柤、甘华”等。这与“桂林八树”的情况相近,前者是多种圣树,后者是一种多棵。“百谷所生”和“百果所生”的内容,与早期种植业在神权制度中的管理方式有关。“木禾”亦属此类。前面讨论过的籍田礼便是一种典型的农事管理的神权制度,而“百谷所生”和“百果所生”则是籍田礼产生之初或更早一些的相关现象。在《诗经》中也有一些与此有关的农事祭辞。①

《海经》中大致有 46 种有介绍文字的鸟兽鱼虫,有形态介绍者 38 种。作为基本形态介绍的“其状”如何者,大致 15 次。鸟兽鱼虫的局部名称 14 种 48 次:首(头)12 次,人面 7 次,翼 3 次,足(脚)5 次,尾 3 次,手 2 次,文 2 次,角 2 次,(以下为一次者)目,发,喙,齿,牙。色别法 7 种 41 次:赤 11 次,青 11 次,黄 9 次,苍黑 4 次,玄 2 次,白(素)2 次,五采(五色)2 次。局部为怪物性的异数者 14 次,局部有无 5 次。关于居处的介绍 3 次(陵居、居弱水中、在木上)。有吉凶之兆者 2 次(“所经者其国亡”、“其所下者有兵”),有食人、食物的介绍者 6 次,有职司介绍者 2 次(黄鸟司玄蛇、采鸟司帝坛)。

《海经》中鸟兽鱼虫的上述介绍内容均可与《山经》中的相关内容构成明确的对应关系,故在二者之间这一部分内容的含义与性质是比较接近的。在二者所共有的山水草木土石金玉神等类项方面,也存在着这种对应的关系。由于《山经》总体框架是由统一的连山系统构成,并且在成书后很少改动;由于《海经》的总体框架是由三个层级的平面布局构成,并且在成书后经过多次的政权调整

① 参阅张岩:《原始社会的收获祭礼与〈诗经〉中的有关篇章》,《文艺研究》,1992 年,第六期。

和文本改动;因此,前者的规整性要远远超过后者。

第四节 《海经》诸神

除鸟兽鱼虫外,《海经》约有百余神。在《海经》诸神的形态介绍中,"其为人"、"其人"、"为人"这样的固定语句共出现29次。这种情况下的"其为人",主要是指"神人"。这是一种与神形有关的类称,这种类称区别于作为"物"的鸟兽鱼虫。《山经》对"物"的类称包括"有兽焉"、"有鸟焉"和"其鸟"、"其兽"等等,在《海经》中则有"其为物"(4见)、"其为鸟"(2)、"其为兽"(2)、"其为鱼"、"其为蛇"、"其为树"(2)等等。"其为人"者的分类依据,应主要是指该神的基本形态为人形。

前已述及,在华夏原始文明的早期文化创制历程中,曾有过一个神徽形态由物形向人形的过渡。《山经》第二和第三类神的形态内容多用"其状"、"其神状"这两种句式,并且这两类神在形态上的人形成分已远多于作为第一类神的鸟兽鱼虫。与之相比较,《海经》诸神中的"其为人"者则都是以人形为其基本形态。这种情况,应是在前二者基础上将神形进一步统一为人形的结果。

在《海经》中,"国"已成为对当时方国政权的主要称谓之一。有相当一部分"国"的名称是与神同名的,如"三首国":"其为人一身三首。"在这种情况下,神的形态是"国"的命名依据。以这种方式命名的"国",在《海经》中共有26国:结匈国、贯匈国、讙(驩)头国、羽民国、交颈国、岐舌国、反舌国、聂耳国、拘瘿国、三首国、三身国、一臂国、奇肱国、无启国、长臂国、长股国、白民国、一目国、深目国、无肠国、跂踵国、黑齿国、玄股国、毛民国、大人国、小人国。上述现象表明,神形的人形化曾是一个重要的创制进程,这个进程在《山经》和《海经》的一部分内容之间是彼此接续的。

下面是《海经》诸神介绍中几个较多见的内容。

(1)神形

结匈国“其为人结匈”。羽民国“其为人长头,身生羽”。神人二八“连臂,……其为人小颊赤肩”。灌头国“其为人,人面有翼鸟喙”。载国“其为人黄”。贯匈国“其为人匈有窍”。交颈国“其为人交颈”。不死民“其为人黑色”。三首国“其为人一身三首”。周饶国“其为人短小”。三身国“其为人一首而三身”。一臂国“一臂一目一鼻孔”。奇肱国“其人一臂三目”。无启国“为人无启”。柔利国“为人一手一足,反厀,曲足居上”。无肠国“其为人长而无肠”。博父国“其为人大”。大人国“为人大”。黑齿国“为人黑”。雨师妾“其为人黑”。毛民国“为人身生毛”。劳民国“其为人黑”。枭阳国“其为人,人面长唇,黑身有毛,反踵”。氐人国“其为人,人面而鱼身,无足”。蟜“其为人虎文”。据比之尸“其为人折颈被发,无一手”。戎“其为人,人首三角”。

厌火国“兽身黑色”。白民国“白身被发”。长股国“被发”。一目国“一目中其面而居”。深目国“一目”。奢比尸“兽身人面大耳”。形天“以乳为目,以脐为口”。轩辕国“人面蛇身,尾交首上”。相柳氏“九首人面,蛇身而青”。冰夷“人面”。王子夜尸“两手、两股、胸、首、齿皆断异处”。犂䰠之尸“人面兽身”。禺“人面鸟身”。不廷胡余“人面”。弇兹“人面鸟身”。嘘“人面无臂,两足反属于头上”。神天虞“反臂”。西王母“戴胜虎齿有豹尾”。夏耕尸“无首”。吴回“奇左”。三面人“三面一臂”。禺强“人面鸟身”。强良“虎首人身,四蹄长肘”。犬戎“人面兽身”。苗民“有翼”。韩流“擢首、谨耳、人面鸟喙,麟身渠股豚止”。黑人“虎首鸟足”。鸟氏“鸟首”。嬴民“鸟足”。祝融“兽身人面”。句芒“鸟身人面”。烛阴“其为物,人面蛇身赤色”。天吴“其为兽也,八首人面,八足八尾,皆青黄”。青丘国“其狐四足九尾”。窫窳“蛇身人面”。鬼国“为物人面而一目”。袜“其为物,人身黑首从目”。

(2)神态

讙头国“方捕鱼于海”。长臂国“捕鱼水中”。张弘国“在海上捕鱼”。聂耳国“两手聂其耳”。大人国“张其两耳”。深目国“举一手”。西王母“梯几而戴胜杖”。欧丝之野“一女子跪，据树而欧丝”。大人国“坐而削船”。叔均“有人方耕”。羲和“方浴日于甘渊”。常羲“有女子方浴月”。采鸟“相向弃沙”。

(3)操物·珥物·践物

长臂国“两手各操一鱼”。巫咸国、博父国“右手操青蛇，左手操赤蛇”。蓐收“左耳有蛇”。禺强、不廷胡余、弇兹“珥两青蛇，践两赤蛇”。奢比尸、夏后启“珥两青蛇”。雨师妾“两手各操一蛇，左耳有蛇，右耳有赤蛇”。禺氏“珥两黄蛇，践两黄蛇”。夸父“珥两黄蛇，把两黄蛇”。强良“衔蛇操蛇”。

(4)操物与食物

诸夭之野“其人两手操卵食之”。王亥“两手操鸟，方食其头”。摇民“为国于兽，方食之”。黑人“两手持蛇，方啗之”。盈民“有人方食木叶”。不死国“甘木是食”。讙头国“食鱼海中”。祖状尸“有人方齿虎尾”。深目国“有人方食鱼”。

(5)操器

载国“能操弓射蛇”。蜮民国“射蜮是食”。羿“持弓矢”。凿齿持盾(戈)”。形天“操干戚以舞”。女祭女戚“戚操鱼䱉，祭操俎”。拘缨国“一手把缨”。竖亥“右手把算，左手指青丘北”。枭阳国“左手操管”。六巫“夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之”。大行伯“把戈”。蛇巫之山“上有人操杯东向立”。犬封国“有一女子，方跪进杯食”。夏耕之尸“操戈盾立”。

(6)衣冠服饰

周饶国“冠带”。夏后启“佩玉璜”。丈夫国“其为人衣冠带剑”。君子国“衣冠带剑”。玄股国“衣鱼”。西王母“戴胜”。女魃“衣青衣”。女子献“有女子衣青衣”。

(7)受刑之状

形天“帝断其首,葬之常羊之山。乃以乳为目,以脐为口”。危“帝乃梏之疏属之山,桎其右足,反缚两手与发,系之山上木”。夏耕之尸“成汤……斩耕厥前。耕既立,无首”。相顾之尸“反缚盗械”。

(8)神食之物

食谷物(“食稻”、“食黍”、“黍食”、“食谷”、“嘉谷是食”)者22国。思士思女“食黍、食兽”。相柳“九首以食于九山”。中容国“食兽、木实”。君子国、季厘“食兽”。玄股国“食鴎”。张宏国、深目民国“食鱼”。驩头国“食鱼海中……维宜芑苣穋杨是食”。无继民“食气鱼”。苗民“食肉”。犬戎“肉食”。

(9)神使之物

“使四鸟”(或“使四鸟,虎豹熊罴”、“使虎豹熊罴”等)者12国。奇肱国“有鸟焉……在其旁”。君子国“使二大虎在旁”。黑齿国“使蛇,一青一赤,在其旁”。玄股国“使两鸟,夹之”。轩辕之丘“四蛇相绕”。诸夭野“两鸟(鸾鸟、凤鸟)居前导之”。共工台“台四方,隅有一蛇,虎色,首冲南方”。聂耳国“使两文虎”。西王母“其南有三青鸟,为西王母取食”。

(10)方国姓氏

白民国	赵姓	不死国	阿姓	大人国	厘姓
黑齿国	姜姓	域民国	桑姓	苗民	厘姓
北齐国	姜姓	盈民国	於姓	无肠国	任姓
困民国	勾姓	焦侥国	幾姓	儋耳国	任姓
三身国	姚姓	西周国	姬姓	继无民	任姓
载民国	肦姓	毛民国	依姓	一目国	威姓
深目国	肦姓	胡不与国	烈姓		

(11)神乘之物

祝融、夏后启、蓐收、句芒、冰夷等“乘两龙”。奇肱国“乘文

马”。白民国“有乘黄”。犬封国“有文马……乘之”。

(12)神寿

不死民“寿不死”。三面之人“不死”。颛顼“死即复苏”。轩辕国“其不寿者乃八百岁”。白民国“乘之(乘黄)寿二千岁”。犬封国“乘之(文马)寿千岁”。

(13)职司

神人二八“为帝司夜于此野”。神天吴“是为水伯”。孟涂“是司神于巴”。三头人“伺(司)琅玕树”。禺氏二神“禺京处北海,禺貌(虢)处南海,是惟海神”。五采之鸟“惟帝俊下友,帝下两坛,采鸟是司”。鵹“是处东极以止日月,使无相间出没”。石夷“处西北隅以司日月之短长”。嘘(噎)“处于西极,以行日月星辰之行次”。叔均“代其父及稷播百谷,始作耕”。因因乎“处南极以出入风”。折丹“东方曰折,来风曰俊,处东极以出入风”。

(14)居处

女丑“十日居上,女丑居山之上”。烛阴“居钟山下”。孟涂“居山上”。太子长琴“是处摇山”。夏耕尸”乃降于巫山”。居于水、浴于水和食于水者 12 神。大人国“有一大人踆其(大人之堂)上”。折丹“处东极”。鵹“处东极”。应龙“处南极”。因因乎“处南极”。噎“处于西极”。海神禺氏“禺京处北海,禺貌处东海”。女娲之肠“处广栗之野,横道而处”。西王母“穴处”。南方祝融,西方蓐收,北方禺彊,东方句芒。

(15)上下

巫咸国“在葆登山,群巫所从上下也”。灵山“十巫从此升降”。夏后启“开上三嫔于天,得《九辨》与《九歌》以下”。互人“是能上下于天”。肇山“柏高上下于此,至于天”。

(16)“弃”物

夸父“弃其杖,化为邓林”。蚩尤“所弃其桎梏,是为枫木”。少昊“弃其琴瑟”。

(17)诸帝葬所和“爰有“诸物

岳山:“帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山。爰有文贝、离俞、鹰贾、延维、视肉、熊、罴、虎、豹。”这段引文可分为两个部分,一是诸帝葬所,二是诸帝葬所的“爰有”诸物。《海经》中与此相关的内容主要有两种,一、群帝葬所的“爰有”诸物,二、不是群帝葬所的爰有诸物。为第一种情况者有:狄山、务(附)隅山、苍梧之野、岳山、都广之野(后稷葬),为第二种情况者有:平丘、嗟丘、开明北、“东北海外”、戴民国、南类山、灵山、沃之国、玄丹山、鸟山、都广之野。

在“爰有”诸物中,大致有鸟11种29次,兽12种57次,木12种20次,玉石之属6种12次,金3种5次,谷物4种等,此外还有“草木所聚”,“百谷所在”(3),百兽(3),“百药爰在”,“大物”,“小物”,“万物”等等。

第五节 《海经》与《逸周书·王会解》

前已述及,在华夏原始文明的形成阶段曾有过三次天地时结构的组建过程,第一次是始创期的“天地神民类物”结构,第二次是帝颛顼的“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”,第三次是从《山经》到《禹贡》的组建过程。后两次再组建的原因至少有三个,一是由于旧结构的逐渐失效(观射父的解释),二是由于疆域的扩大,三是为了进一步统一文化和提高政权管理的质量。

《海经》昆仑之丘的百神祭所及其作为“帝之下都”的宗教地位,昆仑之丘的“九井”、“九门”和与之相对应的“九丘”、“九山”、“九土”,这些内容都是前两次天地时结构的组建结果。《海外四经》的一组四方神,即南方祝融、西方蓐收、北方禺彊、东方句芒,也是前两次组建的结果。《尧典》“授时篇”的历法创制与前两次组建一脉相承,此时已完成了《山经》“四岳”结构的组建,故这一次历法创制是第三次组建进程的创制内容之一。

《尚书·尧典》:分命羲仲宅嵎夷,曰旸谷,寅宾日出,平秩东作,日中星鸟,以殷仲春,厥民析,鸟兽孳尾。

申命羲叔宅南交,平秩南讹,敬致,日永星火,以正仲夏,厥民因,鸟兽希革。

分命和仲宅西,曰昧谷,寅饯纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋,厥民夷,鸟兽毛毨。

申命和叔宅朔方,曰幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬,厥民隩,鸟兽氄毛。

《大荒东经》:大荒之中,有山名曰鞠陵于天,东极离瞀,日月所出,名曰折丹。东方曰折,来风曰俊,处东极以出入风。

《大荒南经》:有神名曰因因乎,南方曰因乎,夸风曰乎民,处南极以出入风。

《大荒西经》:有人名曰石夷,来风曰韦,处西北隅,以司日月之长短。

《大荒东经》:有人名曰鹓,北方曰鹓,来之风曰狻,是处东极隅以止日月,使无相间出没,司其短长。

比较《尧典》与《海经》的内容可知,在《尧典》的"厥民析"、"厥民因"、"厥民夷"、"厥民隩"与《海经》的"东方曰折"、"南方曰因乎"、"有人名曰石夷(处西北隅)"等内容之间存在着明确的对应关系。这种情况表明,三次天地时结构的组建进程在《海经》中均有所体现。前面已经提到的鲧、禹以"帝之息壤"平水土、禹杀相柳等内容,都是对第三次组建进程的描述。《海经》海内、海外、大荒的三层平面布局与《禹贡》的五服布局相对应,《海经》三层布局应是《禹贡》五服布局的主体框架,而后者则应是在前者基础上的进一步划分。

在殷虚甲骨文中也有与上引《尧典》、《海经》内容相对应的一组四方风名。这个问题在甲骨学中已有胡厚宣先生等作过研究。

甲骨文中的四方风名及其在商代的相应祭典,又可以反过来印证《国语》中观射父的述史内容,即重黎二氏在夏商时期一直是“世叙天地”的主司者,也就是《海经》布局天地时结构宗教事宜的掌管者。直到西周晚期的周宣王时,重黎二氏才最终失其官守。下面是《逸周书·王会解》的内容。

成周之会:墠上张赤弈、阴羽。天子南面立,绕无繁露,朝服八十物,搢挺。

唐叔、荀叔、周公在左,太公望在右,皆绕,亦无繁露,朝服七十物,搢笏。旁天子而立于堂上。

堂下之右,唐公、虞公南面立焉。

堂下之左,殷公、夏公立焉,皆南面,绕有繁露,朝服五十物,皆搢笏。

为诸侯之有疾病者,阼阶之南祝。淮氏、荣氏次之,皆西南(面?),弥宗旁之,为诸侯有疾病者之医药所居。相者:太史鱼、大行人,皆朝服,有繁露。

堂下之东面,郭叔掌为天子菉币焉,绕有繁露。

内台(东方)西面者,正北方,应侯、曹叔、伯舅、中舅。比服次之,要服次之,荒服次之。

(内台)西方东面(者),正北方,伯父、中子次之。方千里之外为比服,方千里之内为要服,三千里之内为荒服。是皆服于内者。

堂后东北,为赤弈焉,浴盆在其中,其西天子车,立马乘,亦青(赤弈)、阴羽、凫旌。

中台之外,其右泰士,台右弥士,受贽者八人,东面者四人。

陈币当外台。天玄:獻宗,马十二。王玄:缭碧(璧),基十二。参方玄:缭璧,豹虎皮十二。四方玄:缭璧,琰十二。

外台之四隅张赤弈,为诸侯欲息者皆息焉。命之曰“爻

间”。

周公旦主东方所之青马，黑鬣，谓之“母儿”。

其守营墙者，衣青、操弓、持矛。

西面者，正北方。稷慎：大麈。秽人：前儿。前儿，若弥猴之行，声似小儿。良夷：在子。在子，□身人首，脂其腹，炙之霍（藿）则鸣，曰在子。扬州：禺禺，鱼，名解隃冠。发人：鹿。鹿者，若鹿迅走。俞人：虽马。青丘：狐，九尾。周头：煇羝。煇羝者，羊也。黑齿：白鹿，白马。白民：乘黄。乘黄者，似骐，背有两角。东越：海蛤。欧人：蝉蛇。蝉蛇，顺食之美。姑於：越纳（阙）。姑妹：珎。且欧：文蜃。若人：玄贝。海阳：大蟹。自深：桂。会稽以鼍。皆西向。

（东面者），正北方。义渠以兹白。兹白者，若白马，锯牙，食虎豹。史林以尊耳。尊耳者，身若虎豹，尾长，三尺其身，食虎豹。北唐戎以闾。闾以隃冠。渠叟以鼩犬。鼩犬者，露犬也，能飞，食虎豹。楼烦以星施。星施者，珥旄。十卢以牛。牛者，牛之小者也。区阳以鳖。（按此处疑有脱字）封者，若彘，前后有首。规矩以麟。麟者，兽也。西申以凤鸟。凤鸟者，戴仁、抱义、掖信、归有德。丘羌：鸾鸟。巴人以比翼鸟。方扬以皇鸟。蜀人以文翰。文翰者，若皋鸡。方人以孔鸟。卜人以丹沙。夷用阘采。康人以桴苡。（桴苡）者，其实如李，食之宜子。州靡：费费。（按此以下至“北方谓之吐喽”，均为注入经文者）其形人身枝踵，自笑，笑则上唇翕其目，食人，北方谓之吐喽。都郭：生生。若黄狗，人面能言。（按以上七字，亦注入经文者）。奇干：善芳。善芳者，头若雄鸡，佩之令人不昧。皆东向。

北方台，正东。高夷：嗛羊。嗛羊者，羊而四角。独鹿：邛邛。距虚善走也。孤竹：距虚。不令支：玄模。不何屠：青能（熊）。东胡：黄罴。山戎：菽。

其西。般吾:白虎。屠州:黑豹。禺氏:騊駼。大夏:兹白牛。犬戎:文马。而赤鬣缟身,目若黄金,名古黄之乘。数楚:每牛。每牛者,牛之小者也。匈戎:狡犬。狡犬者,巨身四尺,果(裸)。皆北向。

扶权:三目。白州:北间。北间者,其革若于,伐其木以为车,终行不败。禽人:管。路人:大竹。长沙:鳖。

其西。鱼复:鼓钟,钟牛。蛮扬:之翟。仓吾:翡翠。翡翠者,所以取羽。

其余皆可知。自古之政,南人至众皆北向。

〔按:此文后面还有一篇“以事类来附”的名为《伊尹朝献》的文字,这是后世整理者加入的内容,故略去不录。上文中有一些解释性内容,其中有一部分是早期的经文,还有些是后人的注解。〕

“成周之会”是西周初期由周公旦与周成王主持的一次大型祭神典礼,在这个祭典上方国诸侯的祭神班序与《海经》布局有直接关系。“方千里之外”的“比服”对应于《海经》的“海外四经”,“方千里之内”的“要服”对应于《海经》的“海内四经”,“三千里之内”的“荒服”对应于《海经》的“大荒四经”。在本书第十一章的第一节,已经提到《海经》与《王会》之间的这种对应关系,并且谈到《海经》的实际布局由内向外依次为:“海内四经”、“海外四经”和“大荒四经”。那么,为什么会出现将“1、2、3”的实际次第改为“2、1、3”的“文本”次第呢?《王会》篇的内容直接回答了这个问题。

具体来说,导致上述情况的直接原因是方国诸侯在天子级祭神典礼中的班序也就是排列次第:方千里之外“比服”区的诸侯排在“内台”的内侧,方千里之内“要服”区的诸侯排在“比服”区诸侯的外侧,三千里之内“荒服”区的诸侯排在最外侧。也就是说,方国诸侯在天子级祭神典礼中的班序是“2、1、3”的排列方式,这种排列方式决定了《海经》“文本”的“2、1、3”排序。这种“2、1、3”的祭神班

序应不晚于禹时,《禹贡》"三壤"也有可能是指《海经》布局的三层区划。《尚书·武成》所述"列爵惟五,分土惟三",也可能是指《海经》布局的三层区划。"成周之会"诸侯班序的三等排列则是"分土惟三"的直接结果。也就是说,《海经》布局的三层区划是《禹贡》五服布局乃至《周礼》九服布局的划分基础。

《王会》篇列于"内台"诸侯的主要成分有两个,一是周王室的"同姓"诸侯(伯父、中子),二是与周王室及其同姓诸侯具有固定通婚关系的"异姓"诸侯(伯舅、中舅)。《仪礼·觐礼》讲到了周天子对这两种诸侯的称谓方式:"同姓大国,则曰'伯父';其异姓,则曰'伯舅'。同姓小邦,则曰'叔父';其异姓小邦,则曰'叔舅'。"西周时期方国诸侯的主要成分实际上有三个,即同姓诸侯、异姓诸侯和庶姓诸侯。所谓"庶姓",指非同姓并且与姬姓诸侯没有联姻关系的诸侯。《周礼·秋官·司仪》讲述了天子"合诸侯"时对三种诸侯的礼敬方式:"土揖庶姓,时揖异姓,天揖同姓。"《左传》(昭二十八)讲到武王克商后大封同姓之国的情况:"其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人。"

《王会》唐、虞、夏、殷四公列于"堂下"左右的重要祭位,这种情况表明这几代王朝在文化传承方面的连续性。《王会》篇的用币情况表明,玉、币组合的礼器在西周祭典中具有重要意义。《王会》篇所述"外台"班序应主要为庶姓诸侯,前儿、在子、青丘狐、毕方鸟等是这些方国的神徽或祭品,其中有相当一部分可以对应于《海经》的内容。

第十六章

《海经》神形、神事浅析

第一节 神主与神形

(一)战争跳舞与神持兵器

在近代原始民族中,“战争跳舞”是一种很多见的原始礼制。这种礼制的创制意图与仪式性叫喊比较接近。在中小型部落社会阶段,祭祀舞蹈是人神沟通的重要媒介。当一个原始群体以某种鸟兽鱼虫自称时,这个群体是在以人神同名的方式来实现与其图腾祖先的认同。同理,当这个群体以某种图腾动物的声音发出仪式性叫喊时,是在以拟声性的拟神手段来实现人与神的认同。模仿图腾动物的仿物祭舞也是一种重要的拟神手段,这种程式化的拟神动作是“战争跳舞”的产生基础。当一个原始群体即将投入战斗的时候,通过手持兵器的拟神祭舞可以获得一种人神如一的“感觉”,这是一种宗教性的圣战激情。

在原始宗教观念中,这种类型的战斗是神附体于人和假手于人的一种群体行为;或者也可以说,这是一种由群体所实现的神的行为。由于这个原因,当一个原始群体与另一个原始群体发生冲突时,当时的人往往将这一事实描述为神与神之间的冲突。于是,史实便以这种方式转化为神话。也可以说,这是“古代社会”所特

有的一种神话形式的述史方式。从神话中了解历史,是古代社会研究者所不可回避的主要认识途径之一。

在中小型部落社会中的战争跳舞也就是兵舞的基础上,出现了一系列与之相关的原始礼制。比如,在一些常规祭典的祭舞部分有时会以手持兵器作为一种惯例性的舞具。与此相对应,在"古代社会"阶段出现了许多手持兵器的固定神形。又如,"载尸而战"也是一种比较多见的相关礼制。在兵舞之后投入战斗的现象本身,便是一种神尸位于人的情况,此时神附体于人,人因此而获得一种刀枪不入的"神勇"。在参战人数较多的情况下,便出现了各种号令进退的神徽、神偶。

此类神的象征物是多种多样的,包括用图腾祭牲毛羽制成的各种徽帜以及各种鸟兽和人形的雕像。在人类学会纺织之后,又出现了绘有神形和各种神圣图案的旗帜,包括衣服上的统一徽记和统一的服色等等。此外,还包括以各种礼器作为神主和以人为神尸的现象。在这种情况下,兵器也成为了一大类礼器。在我国早期的青铜兵器中,有相当一部分纹饰精美的礼器,这种礼器上多有神形的铭纹。

(二)三代军礼中的"主车"

在我国的先秦古文献中,与上述礼制相关的内容相当丰富。《周礼》中有一整套治军和田猎的礼制,《尚书》中有《甘誓》、《胤征》、《汤誓》、《泰誓》、《牧誓》等临战誓辞,《诗经》中有《秦·无衣》、《瞻彼洛矣》、《兔罝》、《车攻》、《采芑》、《吉日》等十几首与治军和田猎活动有关的诗篇,《左传》中也有一些与治军和田猎活动有关的重要内容(包括一些临战的祷辞)。

《尚书·甘誓》:大战于甘,乃召六卿,王曰:嗟,六事之人,予誓告汝:有扈氏威侮五行,怠弃三正。天用剿绝其命。今予恭行天之罚。左不攻于左,汝不恭命;右不攻于右,汝不恭命;

御非其马之正,汝不恭命。用命赏于祖,弗用命,戮于社。予则孥戮汝。

这是一篇典型的临战誓辞。此时已列好战阵,载有神位的主车居于中军。在开战之后,当中军的主车向前行进的时候,左右两翼的军队必须惟中军主车的马首是瞻。也就是说,当中军向前时,这种一字形军阵的战法要求左右两翼齐头并进,还要求战车和战马保持前后左右间的稳定位置("正")。违背了这个要求,便会出现"左不攻于左"、"右不攻于右"和"御非其马之正"的情况。由于这次征伐是"恭行天之罚",所以对参战者功过的赏罚也是以神的名义进行的。"祖"指祖考神的神主,"社"是祭天的场所,故"赏于祖"和"戮于社"都是对神权的借助。

《礼记·曾子问》:曾子问曰:"古者师行无迁主,则何主?"孔子曰:"主命。"问曰:"何谓也?"孔子问:"天子诸侯将出,必以币帛皮圭告于祖弥,遂奉以出。载于齐车以行,每舍奠焉,而后就舍。反必告,设奠;卒,敛币玉,藏诸两阶之间,乃出,盖贵命也。"

《周礼·大司马》:若大师,则掌其戒令,莅太卜,帅执事莅衅主及军器。……若师有功,则左执律,右秉钺以先,恺乐献于社。若师不功,则厌而奉主车。

《周礼·大祝》:大师,宜于社,造于祖,设军社,类上帝。国将有事于四望,及军归献于社,则前祝。

《周礼·小仲伯》:若大师,则帅有司而立军社、奉主车。

"主"是神的象征物,是神命和天命的载体。天子、诸侯奉神主的出行和出战,便是一种以神的名义的出行和出战。神主行则载于"主车",亦称"齐车",止则舍于临时性的"军社"。主车在作战时的使用方式,是号令军阵的进退疾徐。作为出战的主帅,天子或诸侯本人也具有神尸的性质。此类礼制与更加早期的"战争跳舞"一脉相承。前已述及,兵舞在西周时仍是主要的祭舞之一。

在商汤伐夏和周武王伐商的临战誓辞(即《汤誓》、《牧誓》)中，均有“致天之罚”和“恭行天之罚”这一类的语句。《诗经》中也有一些与此对应的内容。《诗经·商颂·玄鸟》:“古帝命成汤，正域彼四方。”《诗经·大雅·大明》:“殷商之旅，其会如林。矢(誓)于牧野，维予侯兴。上帝临汝，无二尔心。”所谓“无二尔心”，是《诗经·大雅·皇矣》所说“不识不知，顺帝之则。”也就是不要有自己的什么想法，要以帝命的法则为其行为的准绳。广义而言之，这是神权社会中的一种基本观念：神是人的主宰者，人是神命和祖制的执行者。狭义而言之，“无二尔心”便可以排除“私心杂念”，可以更好地实现“上帝临汝”的尸位效果。在这种情况下，便可以避免“左不攻于左”、“右不攻于右”和“御非其马之正”等临阵退缩和战阵散乱的现象。

在牧野之战，武王伐商的军阵中载“文王木主”，也就是将文王神主载于中军主车，以“文王木主”作为帝命和天命的象征物，作为实现“上帝临汝”这种人神如一效果的媒介物。在此后的整个西周时期，在后世天子祭祀周文王的祭祀观念中，周文王一直是周天子与帝命、天命之间的沟通者。①在商代，成汤作为神的功能亦与周文王相近。②

在《诗经·鲁颂·閟宫》中，也提到了牧野之战的誓师情况：“致天之届，于牧之野。无二无虞，上帝临汝。敦商之旅，克咸厥功。”在当时的宗教观念中，一方面“无二尔心”可以有效实现“上帝临汝”的效果，另一方面通过对帝命、天命的“恭行”可以使参战者在投入战斗时得到神的庇护。此当即“无虞”的含义。《左传》(哀二)卫鞅的临战祷辞中有如下请求神佑的祷文：“敢告无绝筋，无折骨，

① 参阅《诗经·大雅·文王》:“文王在上，于昭于天。……文王陟降，在帝左右。亹亹文王，令闻不已。”

② 参阅《诗经·商颂·那》:“汤孙奏假，绥我思成。”

无面伤,"这种惯例性临战祷辞的效果之一也是使参战者"无虞"。

(三)牧野之战的斩首仪式

载有"文王木主"的主车是牧野之战武王一方军阵的核心。假如这一战商王获胜,便会出现夺得文王神像并对其进行惩罚性损坏的情况,如"断其首"等,也会出现将战败者的首领"断其首"的情况。商王也是以帝命的名义作战,并以帝命的名义将战败者的神像或主帅"断其首"的;假如战败一方没有被灭绝,则文王武王仍将成为后世子孙的祭祀对象;由于这两个神头是由帝命所断,故其子孙只好在祭祖时使用无头的神像。一方面不能为神像加一个头来违抗帝命,另一方面无头的神像又过于残缺。作为一种变通的方案,便会出现"乃以乳为目,以脐为口"的神形。

当然,作为史实,是武王击败纣王。纣王战败后自焚于鹿台,作为战胜者的武王在这种情况下仍要以神的名义斩首纣王被烧焦的尸体。《史记·周本纪》:"(武王)遂入,至纣死所。武王自射之,三发而后下车,以轻剑击之,以黄钺斩纣头,县大白之旗。已而至纣嬖妾二女,二女皆经自杀,武王又身三发,击以剑,斩以玄钺,县其头小白之旗。武王已乃出复军。"

由《周礼·巾车》"建大白,以即戎"的内容可知,"大白"是天子级的战旗,旗上应绘有神徽。武王所乘当即载有"文王木主"的主车,他所使用的弓矢、轻剑、黄钺、玄钺则为兵器类的礼器,即上引《周礼·大司马》内容中的"军器"。"黄钺"和"玄钺"的"玄"、"黄"不是兵器本身的颜色,而是天地时结构中天玄地黄的色别,故"玄钺"是天钺,"黄钺"是地钺,二者都是神权和王权的象征物。因此,武王对纣王及其二女尸体的斩首很明显地是一种"恭行天之罚"。此时纣王虽已死去,但由于他是商王朝天命和祖命的正统受命者,故其死后的肉身仍具有神圣的神徽性质。在当时的宗教观念中,武王斩首纣王的尸体是一种神对神的刑罚,是周革商命的一个重要

仪式。

次日，武王与周公、毕公等到商朝大社举行祭神典礼，并于大社告神：“膺更大命，革殷，受天明命。”[①] 在经历了这个过程之后，如果纣在死后获得了本族后代的惯例性祭祀，那么他必是一个无头的神，因为他的头已被代商而立的周天子以帝的名义斩断。损毁战败者的神像和夺其祭器，毁其宗庙等现象，在我国的夏商西周乃至春秋时期都是比较多见的。如“九鼎”在三代之间的易手便是一个典型的例证。此类现象并不仅存于我国的古史中。从考古学上看，从地中海沿岸到中美洲地区的古代遗址中都有一些宗教设施（神像、神庙等）曾遭到过明显的人为破坏。在当时的宗教观念中，这是对敌方政权最致命的打击方式。同理，将被征服政权的神像搬到征服者的“万神殿”来供奉，也是当时最有效的征服手段之一。

（四）形天神的残形

《海外西经》：“形天与帝至此（按“至此”二字衍）争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”前已述及，自“昔天之初”以来，华夏原始文明的最高政权所在地一直是主祭百神的地点，而帝则是属国百神的主祭者。在这种情况下，形天与帝的“争神”实际上便是与其争夺所属方国的控制权，也就是对其统治地位的挑战。上文“帝”有可能是指黄帝。形天应是当时一个较强大的部落联盟的主神或首领。从黄帝之后到禹的一个连续性的创制进程来看，这期间的最高政权似乎没有受到过“争神”性质的挑战。

这场“争神”之战的结果，是最高政权的帝战胜了形天政权，并以天罚的名义斩下了其神偶或神尸的头。形天政权并未因此而被

① 《史记·周本纪》。

消灭，只是其主神的头已被一种更加强大和不可冒犯的神力所斩断。于是，形天政权的祭祀者们只好在其主神不可以再有头的情况下对其神形进行尽可能使之完整些的“修补”。于是，无头神形的两乳便“代偿性”地成为了双目，其肚脐则被认为是嘴。《礼记·曲礼》：“凡祭，有其废之，莫敢举也；有其举之，莫敢废也。”这段话可以被视为上述情况的一个注解。

在《海经》中，与形天类似的神形还有《海内西经》的危和《大荒西经》的夏耕之尸。危是被使用了刑具：“帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。”由前面的讨论可知，危的神形被不可改变地确定为如此惨状的原因，是由于施刑者的身份是“帝”。夏耕之尸是“成汤伐夏”时从属于夏桀方面的一个神偶，因此在成汤克夏后将其斩首。此神在商代又被“立”为合法的神，而“耕既立”却“无首”的原因，是由于成汤的“斩耕厥前”。

前已述及，手持兵器的神形是在“战争跳舞”的基础上出现的。当神形被“改造”为手持兵器的形态后，便可以使手持兵器的“战争跳舞”具有更加直接的拟神效果。在中小型部落社会阶段，独立群体间的武力冲突相当频繁，有相当一部分神因此而成为了手持兵器的“战神”。形天神成为“操干戚以舞”的战神无疑要远早于“帝断其首”，有头时他已在跳着战舞，丢了头仍在跳。夏耕之尸的情况与之相同，有头时“操戈盾立”，无头时仍然如此。

在《海经》中，手操兵器的神形还有已见前述的“羿持弓矢”，“凿齿持盾(戈)”以及大行伯的“把戈”和丈夫国、君子国神形的“带剑”等等。此外，在世界各地相应发展阶段的考古遗存中，与此有关的现象也是很多见的，包括各种“原始图案”中手持兵器的神形和各种质地贵重或造型精美的武器类礼器等等。

第二节　中央政权对方国间关系的管理

(一)有易杀王亥与亡国复国

《大荒北经》:"有毛民之国,……修鞈杀绰人。帝念之,潜为之国。是此毛民。"简单来说,修鞈为一方国,绰人为一方国,在一次方国间的冲突后修鞈方国击败了绰人方国,并占其居地绝其祭祀。"帝念之",指中央政权以"帝"的名义介入此事,结果是助其复国,也就是"潜为之国"。

> 《大荒东经》:有人曰王亥,两手操鸟,方食其头。王亥托于有易、河伯、仆牛。有易杀王亥,取仆牛。河伯念有易,有易潜出,为国于兽,方食之。名曰摇民。帝舜生戏,戏生摇民。

王国维先生曾对"有易杀王亥"事作过一番考据,[①] 他所依据的史料除《山海经》外还有《竹书纪年》、《楚辞·天问》、《世本》、《管子》、《吕氏春秋》和甲骨卜辞十余条。《今本竹书纪年》记此事在夏代中期的帝泄十二年,王国维断主亥的世系位置 是"殷之先祖冥之子,微之父"。[②]下面,对此事作些具体分析。

首先,王亥是一个神人,这个神的固定形态是"两手操鸟,方食其头"。由本书第十五章对《海经》诸神相关内容的归纳可知,"操物与食物"在《海经》诸神中不是一种孤立的现象,而是共出现八次的一类现象。此类现象的含义,是在表述某神对某种祭牲等献祭物的享祭。因此,王亥是一个方国的主神,"两手操鸟,方食其头"则是王亥在其神徽中的固定形态。有易、河伯、仆牛也都属于这种性质的方国主神,神天吴为"水伯"的情况与"河伯"相近,"有鳏"、

① ②参阅王国维:《古史新证》。

“有苗”、“有兔”、“有扈”等方国之神的指称方式与“有易”的情况相近，类似“仆牛”以兽名国的情况在《海经》中也是很多见的。

其次，《海经》这段“神话”内容的另一个关键问题是四个方国之间的关系。王亥、有易、河伯、仆牛在神话中的并列情况表明，四国之间应存在着一种《周礼·职方氏》所说“邦国”间“小大相维”的盟约关系。有易氏的“杀王亥，取仆牛”破坏了这个“小大相维”的同盟结构，而河伯对此事的介入是在履行彼此“相维”的盟约。“帝念之，潜为之国，是此毛民。”“河伯念有易，有易潜出，为国于兽，方食之。名曰摇民。”这两段“神话”的叙述方式相似，由此看，河伯的介入可以分为两件事情，一是灭有易并为王亥复国，二是“念有易”并为其复国。有易的“为国于兽”指以兽为献祭物的方国，这种“食兽”的方国之神在《海经》中也是很多见的。

(二)王政中的方国间关系

从“昔天之初”到“地平天成”是华夏原始文明的形成期，形成期结束后出现了一个相对成熟的大型政权结构。早期部落联盟的组建原则之一，是盟员之间彼此平等的均权关系。华夏原始文明的组建原则介于均权与集权之间。在天子之国与诸侯方国之间，在某些方面保留了盟主与盟员间的关系，在另一些方面则已经出现了中央政权与地方政权的关系。这是一种介于均权联盟与集权国家之间的过渡形态，秦汉之间的“郡县天下”标志着集权国家的形成。

在华夏原始文明的政权结构中，由于下属方国仍然具有较大的独立性和自治权，故方国之间的武力冲突时有发生。在这种情况下，中央政权的经常性职能之一便是对下属方国间关系的管理。主要的管理方式之一，是在几个邻近方国之间构建一种稳定的同盟关系。对于此类同盟的加盟者来说，彼此的修好和互相提供武力支援等是其维持同盟关系的基本义务。河伯方国对“有易杀王

亥,取仆牛”的干预,便是对这种同盟义务的履行。“帝”对鼓与钦䲹“杀葆江”一事的介入,对“修鞈杀绰人”的介入等,都是中央政权直接以武力干预方国间关系的例证。

在以大小方国为构成单元的政权格局中,任何一次中央政权权力职能的削弱,都可以导致一些诸侯方国的坐大和以并吞邻近小国的方式扩充其势力的现象。从夏商两代到西周的结束,方国数量已大大减少。西周结束后,这一方国数量减少和方国规模扩大的过程最终导致战国时期的七国格局。

从西周结束到秦灭六国(前770年到前221年),这一过程持续了整整五个半世纪。导致其速度如此缓慢的主要原因之一,是礼乐文化和制度作为一种传统势力的强大影响力。也就是说,早在西周晚期,一个旷日持久的“礼崩乐坏”过程已经开始。但另一方面,礼乐文化和制度的巨大社会影响又极有效地减缓了其自身的“崩坏”速度。

在华夏原始文明的存在期内,已经形成了一整套维持方国存在和调整方国间关系的礼制。在经济方面,包括方国内纳敛贡赋的制度、方国间转输财物的制度等。在军事方面,方国间有着相近的治军和田猎等礼制以及“小大相维”的盟约义务。在方国交往方面,有着方国间的交质、联姻、互与葬礼、朝觐、会同、宾客、宴享、结盟、续盟(寻盟)等一系列重要礼制。在调解方国间武力冲突方面,又有着一整套贿、赂、成、平以及迁国和复国的制度。

由《左传》内容可知,上述礼制仍然在很大程度上支配着春秋时期诸侯国间的交往方式。也可以说,春秋时期方国间交往方面的主要历史事件,除了征伐和灭国之外,其基本内容多是诸侯们对上述礼制脚本的搬演,只是搬演的质量日趋下降。由于这个原因,当中央政权已无力干预方国间关系的时候,上述礼制一直在有效地减缓着方国灭亡的速度。甚至平王东迁这一历史事件本身,也是在天子之国接近亡国的情况下由诸侯国依据共襄王政的礼制义

务而助其迁国和复国的。

在西周王朝的创立过程中，周国本身有着强大的军事实力，又与一些较强大的方国缔结了共同灭商的军事同盟。周革商命之后，周王朝拥有远大于其它方国的直辖疆域（“方千里”的“西土”和“方七百里”的“成周”）和最强大的军事实力（起六师），同时还分封了许多功臣兄弟之国“以藩屏周”。正是在这种情况下，周天子才得以完成用兵于四方以恢复方国间无相征伐的秩序并且在夏商礼制的基础上确立统辖诸侯方国的王政。

平王东迁之后，周王朝实际上已经沦为一个弱小的方国，已经完全失去了借以维持王政的军事实力，当然更不可能去创立和推行任何新的礼制。也就是说，在这种情况下，礼乐制度没有“输入”，只有“输出”；没有“强化”，只有“耗损”。很像是一只仅凭惯性在那里转动的陀螺。而真正的奇迹在于，这只陀螺居然“假鬼神之威”转动了五个半世纪，有效地延缓了华夏原始文明社会结构大厦的坍塌过程。

（三）方国之间的盟约关系

在春秋时期，作为西周礼制的沿续，诸侯之间的结盟、续盟仍然在发挥着重要的历史作用。仅《左传》中有记载的结盟和续盟便有四百次左右。由于《左传》的记史方式比较简要，故其中具体记录下来的盟辞只有十余篇。下面是《左传》当中比较典型的几篇诸侯国间的盟誓之辞。

> 《左传》（僖九）：秋，齐侯盟诸侯于葵丘，曰：“凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。”
>
> 《左传》（成十二）：夏五月，晋士燮会楚公子罢、许偃。癸亥，盟于宋西门之外，曰：“凡晋、楚无相加戎，好恶同之，同恤菑危，备救凶患。若有害楚，则晋伐之。在晋，楚亦如之。交贽往来，道路无壅。谋其不协，而讨不庭。有渝此盟，明神殛

之,俾队其师,无克胙国。

《左传》(襄十一):秋七月,(诸侯)同盟于亳(晋为盟主)。……乃盟,载书曰:凡我同盟,毋蕴年,毋壅利,毋保奸,毋留慝,救灾患,恤祸乱,同好恶,奖王室。或间兹命,司慎司盟,名山名川,群神群祀,先王先公,七姓十二国之祖,明神殛之,俾失其民,队命亡氏,踣其国家。”

《左传》(襄十九):春,诸侯还自沂上,盟于督扬,曰:“大毋侵小。”执邾悼公,以其伐我(鲁)故。遂次于泗上,疆我田,取邾田,自漷水归之于我。

上引盟辞的主要内容是方国间的修好、互利、互援和维持“大毋侵小”的和平共处。督扬之盟是晋合诸侯之师征讨邾国前的一个盟约。诸侯之师用兵于邾的原因,是其伐鲁并侵占了鲁国的一部分领土。这次用兵的结果,是将邾国击败并且将其所占土地归还于鲁。诸侯之师既已“执邾悼公”,足以将其灭国,但用兵者的目的仅限于迫其归还鲁国领土并惩罚性地将一部分“邾田”割让给鲁。那么,为什么会出现足以灭国却又“适可而止”的情况呢?

《左传》(僖一):诸侯救邢,邢人溃,出奔师。师遂逐狄人,具邢器用而迁之。夏,邢迁于夷仪,诸侯城之,救患也。凡侯伯救患、分灾、讨罪,礼也。

《左传》(闵二):“冬十二月,狄人伐卫。……遂灭卫。……及败,宋恒公逆诸河,宵济。卫之遗民男女七百有三十人,益之以共、滕之民为五千人,立戴公以庐于曹。……齐侯使公子无亏帅车三百乘、甲士三千人以戍曹。归公乘马,祭服五称,牛羊豕鸡狗皆三百,与门材。

诸侯救邢及其助邢国、卫国的迁国和复国,都是履行上引盟约主旨的具体例证。诸侯救邢是“救患”,“执邾悼公”是“讨罪”,所谓“礼也”指这是对既往礼制也就是周礼的遵行。诸侯“执邾悼公”后的“适可而止”,也是对既往礼制的遵从。由《左传》内容可知,春秋

时期上述情况是很多见的。

《周礼·夏官·职方氏》：凡邦国，小大相维。

《周礼·夏官·大司马》：掌邦国之九法，以佐王平邦国：制畿封疆，以正邦国；设仪辨位，以等邦国；进贤兴功，以作邦国；建牧立监，以维邦国；制军诘禁，以纠邦国；施贡分职，以任邦国；简稽乡民，以用邦国；均守平则，以安邦国；比小事大，以和邦国。

《周礼·秋官·司盟》：掌盟载之法。凡邦国有疑会同，则掌其盟约之载及其礼仪，北面诏神明；既盟，则二之。

将《周礼》中的制度与《左传》中的历史相参照，可以明显看出二者之间的继承关系。严格地说，不以《周礼》为参照，研究者便很难把握《左传》中许多礼制的由来以及春秋时期礼崩乐坏的轨迹。

第三节 孟涂神判法及夏王朝与巴人的关系

《大荒南经》："夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴。人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之，是请生。居山上，在丹山西。"这是一段相当重要的神话史料。"夏后启之臣曰孟涂"与"共工之臣曰相柳氏"的情况相近。所不同者，相柳机构的取"食"(纳贡)范围是全疆域性的"九山"和"九土"，而孟涂机构则专司巴地的诸神。

巴人作为一个原始方国的居地在四川盆地的东部，或已包括了成都平原。主要是由于地形的阻隔，在四川盆地曾独立形成过一个较大规模的原始文明。此当即巴国的前身。巴人与华夏原始文明发生隶属关系的时间应早于夏代，而夏代的中央政权则与巴人确立了一种更加稳定的主从关系。这是一种政教合一的主从关系，以"司神"的名义来确立人间的权力。

这种主从关系的确立方式，是在夏代初期由中央政权在巴国东端(巴人与中央政权相交往的主要通道)建立一个代表中央政权

的管理机构。这个管理机构是以宗教的名义建立的，这个设立过程很可能是夏后启在世时以神主的名义亲自主持，孟涂则是这个机构中被封立的神主。夏后启死后成为夏王朝的主神之一，作为孟涂机构首任主管者的孟涂本人死后也成为了神，成为了夏后启的“臣”。此后孟涂机构一方面是一个奉祠夏后启和孟涂的神庙中的“祭司团”，另一方面此后的历任主管者均使用“孟涂”这一名称，并以孟涂神尸的身份“司神于巴”。以既往山地祭祀为背景，孟涂机构也是一个设祭于山的神庙，故孟涂“居山上”。

孟涂的主要职司是调解巴地的群体间狱讼，调解的方式是一种比较原始的“神判”法。巴人“请讼于孟涂之所”，是对孟涂机构对该地区拥有“神判”权的认可。这一认可的依据，是孟涂的“司神于巴”。当巴人诸神所主诸群体之间发生矛盾并且已无法“私了”时，解决的办法便是到“司神于巴”的“孟涂之所”来请讼，而孟涂机构则以神判法来进行仲裁。

今人夏之乾先生在《神判》[①] 一书中对我国近代仍保留的神判遗俗作了较全面和系统的叙述。此书中的大量事实为了解孟涂神判法提供了不可缺少的认识背景。由此书内容可知，在我国近代少数民族地区(包括一些更早些的例证)所残留的原始神判法的举行场所，大多仍为神庙或神社等祭神场所。《海经》没有提及孟涂神判法的具体过程，只是提到了判别的依据：“其衣有血者乃执之”。在《神判》一书所载神判遗俗中，最常见的神判方式之一，是在狱讼两造间进行某种极易损伤皮肉的公平比拼，并以是否见伤、见血作为神判的依据或者说是结果。

夏之乾先生将“神判法的种类”归结为 13 种，其中“捞油汤”类是令两造在热油或沸水锅中徒手取物，“热铁神判”是令两造一同经受被烧热的铁块或石块的烙灼，在上述两种情况下，两造间的被

① 上海三联书店，1990 年。

烫伤者便被判定为理曲一方。在“嚼米、煮米和量米”类中,“嚼米”是让双方在短时间内将一把或三把生米在口中嚼碎,哪个吐出的碎米中有血便被判为理曲一方。在“扎手、摩掌、击头”类中,是用利器扎双方的手,让双方各出一手用力摩擦,让双方用相同的木棍互击头部,这三种方法都是以谁见血或是先见血为依据来决定双方的理曲一方。“其衣有血者乃执之”应是一种与上述情况相近的神判法,也就是以见伤和见血作为神判的依据。致于导致见伤、见血的具体比拼方式,已经很难搞清。

神判法的基本特征之一,是人们认为这种判别的结果是神意的体现,是神当众指出和捉住了狱讼两造间理曲和有罪的一方。因此,“其衣有血者乃执之”具体是指神对“衣有血者”的“执之”。在绝大多数神判法的现象中,往往伴随着事先进行的诅咒仪式,诅咒的基本内容多为:哪个若是有罪,哪个将遭神罚。关于“古代社会”阶段人们对神罚的畏惧程度,我们可以参阅弗雷泽在《魔鬼的律师》[①] 一书中所收集的大量事实。在较早期的原始社会阶段,一个部落成员即使在无意中触犯了神罚的禁例,当他意识到自己的渎神行为时,便会立刻坠入一种极为深重的恐惧之中。这种情况有时可以导致一个健康的人在几天之内被活活吓死。而较早期的神判结果,无疑也可以导致理曲一方对神罚的强烈的畏惧。由于这个原因,孟涂机构除了是一个神判场所外,它同时还具有为理由一方“请生”的职能,这应是一种祈神和赎罪的功能。

一般来说,在诉诸神判之前多有一个非宗教性的断讼和调解过程。只有在这个过程无法解决问题时,才会导致以神判来决疑。在原始宗教观念中,由于诉诸神判必然会导致极为严重的神罚后果,故在绝大多数情况下理曲一方为避免诉诸神判都会在神判前自认过错的。愈是在更少发生“文化变异”的“古代社会”中,理曲

① 东方出版社,1988 年。

一方便愈是倾向于避免诉诸神判，因而神判法的使用数量也就越少一些。

这段“神话史料”是我国古文献中有关神判法的最早记录，其内容证明了夏代中央政权已与川东巴人建立了一种比较稳定的主从关系。因此，这段神话史料是我们了解神判法早期情况及其社会职能的重要依据，同时也是了解古代“巴蜀社会”和“巴蜀文化”的一个重要认识线索。

第十七章

猎礼、射礼与《海经》内容

第一节　渔猎礼和采集礼

(一)渔猎采集礼的早期情况

最初的渔猎礼是一种专为图腾祭典捕获图腾牺牲的渔猎活动。在处于独立部落阶段的澳大利亚原始民族中,此类渔猎礼是比较多见的。比如,袋鼠氏族在举行以袋鼠为图腾祭牲的祭典时,先要进行一次狩猎袋鼠的活动。又如,蛴螬氏族在举行其祭典之前,要举行一次捕捉蛴螬的活动。

前已述及,当某种可以食用且数量较大的"草木之实"进入成熟期,便为澳大利亚一些部落级聚会提供了食物方面的聚会条件。还有一种情况也能提供这种条件,即当某种动物在某个季节和地点结为大群的时候,全部落的人便可以聚在一起进行渔猎活动并以此获得足以供给聚会的食物。在全部落聚会的祭神典礼中,人们将一部分食物奉献给神,将其余部分用于全部落的大聚餐。这种情况构成早期渔猎和采集礼的一个重要源头。

部落级聚会是一个独立部落赖以存在的重要条件。假如一个

独立部落的诸多氏族总是分散在各自的领土内过着封闭的生活，全部落的整体意识便会迅速削弱，部落文化的传递也会失去途径，氏族间的领土争端将会导致部落的分裂。部落级聚会是一种被人为创立出来的制度，这种制度的创立意图是为了保证部落共同体的生存。一方面不能聚在一起饿死，另一方面又不能让氏族之间失去交往。于是只能在食物匮乏期分散居住，在食物丰富期聚在一起，只能在聚散之间维持部落共同体的生存。愈是在食物资源差一些的地区，这种周期性聚散的群体行为便愈加明显。

这种类型的渔猎和采集礼实际上便是早期荐新礼的一个组成部分。早期荐新礼的基本特征之一，是人们将每年某一季节初次捕获或采集到的某种作为食物的动植物拿出来献祭于神。在“古代社会”的更高发展阶段，各种类型的渔猎和采集礼仍然普遍存在。在《诗经》中保留了一些与此有关的祭辞。如《周南·兔罝》是一首猎礼祭辞，这个猎礼的固定猎获和献祭物是兔子。《王风·兔爰》的猎获和献祭物是雉和兔。《小雅·鱼丽》是一首渔礼之后的献神祭辞，其捕获与献祭物共有三种：鲿鲨·鲂鳢和鰋鲤。《小雅·南有嘉鱼》和《豳风·九罭》等，也是与渔礼有关的祭辞。《召南·采蘋》、《召南·采蘩》、《郑风·莽兮》、《唐风·采苓》、《小雅·采绿》等均为较典型的采集礼祭辞，作为献祭物的采集对象，《采蘩》和《莽兮》各为一种，也就是蘩和莽；《采蘋》和《采绿》各为两种，前者是蘋和藻，后者是绿和蓝；《采苓》为三种：苓、苦、葑。

(二)献祭仪式中的杀物罪责

在泰勒所谓“万物有灵”的古代社会中，人们对被其杀食的动植物有一种宗教性的顾忌，也就是担心其死后的灵魂会以“超自然”的方式对人们进行报复。因此早期“荐新礼”具有替罪的意义：将初次所获献祭于神，在人们的观念中便以此将杀物罪责转嫁给了享祭的神，而神又是被杀祭动植物的灵魂所无力报复的更强者。

这样便可以一举两得:既讨好了神,又转嫁了杀物罪责。在种植业和家畜饲养出现之后,这种观念仍然有着长久的保留。

在较早期的图腾祭礼中,图腾祭牲的一部分被献祭于神,另一部分由族人在仪式中共食。在图腾观念中,图腾动物是图腾族人的亲属,是图腾族人与图腾祖先相认同的媒介。所谓“图腾禁忌”的主要内容之一,便是图腾族人在日常情况下对图腾动物的接触禁忌:不能接触,更不能捕杀。这种禁忌实际上是一种制度,这种制度的创立目的是对“图腾观”和“图腾制”的保护。不难理解,如果图腾动物在图腾族人的观念中失去了神圣感和神秘感,那么以此为依据所建立起来的一整套图腾观和图腾制便会随之瓦解。这种制度的实施借助于一种威慑性的观念,即如果有谁违背了禁忌,他将触怒图腾祖先,将遭到严厉的神罚。其他族人为了避免因无视此事而遭到的神罚,也会对违背者进行实际的惩罚。

这里出现了一个矛盾。一方面人们在日常情况下不能也不敢伤害图腾动物,另一方面又要在周期性(每年至少一次)的图腾祭典中杀食一些图腾牺牲。在古代社会的更高发展阶段,各种杀祭仪式中的牺牲物在人们观念中仍不同程度地保留了更加早期图腾祭牲的特征和功能,如服食牺牲是人神沟通的媒介,牺牲物的灵魂是人神沟通的使者,是人祈福于神的重要传语者等等。因此,从图腾制时代到更大规模的古代文明中,始终存在着因杀物罪责而引起的“宗教性恐惧”。

为了解除这种恐惧,人们想出了各种惯例性的方法,大致可以归为三类:一是转嫁杀物罪责,二是对被杀祭物的各种讨好,三是以各种复杂的屠杀方法让被杀祭物及其灵魂搞不清倒底是谁杀死了它。在近代原始民族的杀祭仪式中,在早已不“原始”的民族的杀祭遗俗中,在一些比较早期的古文献中,我们可以在大量“个案”中看到与此有关的现象。

比如,在《诗经》一些较早期的祭祀礼辞中便保留了许多与此

有关的内容。《鄘风·柏舟》中的“之死矢靡它,母也天只,不谅人只。”人们在此将杀祭仪式中的杀物罪责转嫁给了作为享祭者的祖先神(“母”)。《郑风·萚兮》中的“萚兮萚兮,风其吹女。……风其飘女。”人们在这个采集礼中将杀物罪责转嫁给了风:不是我们将你采下来,而是风将你吹落。在《召南·采蘋》中,人们将采蘋也就是“杀”蘋的责任转嫁给了以蘋献祭的用途:“于以奠之,宗室牖下。”在《小雅·谷风》中,人们将收获也就是“杀死”谷物的责任转嫁给了风和雨:“习习谷风,维风及雨。……维风及颓。”

在希腊时期的雅典,“当布佛尼节日时,依照惯例,在献祭祭物后都要举行一次审判,那些参加审判的人则被尊为智者。在审判结束时他们一致决议谋杀的罪责应由屠刀担负,然后,判决将屠刀抛入海中。”[①] 人们在这里将杀物的罪责转嫁给了用以杀物的工具。阿斯特克人用以杀祭人牺的“牲刀”由玉石制成,镶有一个鹰首人身神形的刀柄,这个神正在用双手向前推刀。这样,人们便可以将杀死人牺的罪责转嫁给那个正在推刀的神形。我国西周乃至春秋时期用以割牲的专用工具是“鸾刀”。[②] 作为礼器,“鸾刀”的出现应可追溯到少昊氏以鸟名官的时代。这把刀在名义上属于鸾鸟氏之神,这样便可以将割牲的罪责转嫁给割牲的工具以及名义上拥有这一工具的神。

在现代汉语中,“牺牲”一词仍然在诸多方面保留着它的本义。“牺牲”的本义指杀祭仪式中的被杀祭物(包括人牺),指被杀祭物向神转达人们祈福愿望时忠实于它的“冥职”。《诗经》中一半以上的“子”字是指杀祭仪式中的被杀祭物,“子”字的初形是“ ”,初义是指杀祭仪式中的祭牲及其归于神所的灵魂。《郑风·羔裘》中“羔裘豹饰”是对祭牲(“子”)讨好性质的饰牲之服,“彼其之子,舍

① 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社,1986年2月,第171页。

② 参阅《礼记》中《礼器》、《郊特牲》、《祭义》、《祭统》诸篇。

命不渝”是对被杀祭物“牺牲”行为的礼赞。在《郑风·缁衣》中，人们以饰牲的缁衣来讨好于被杀祭物(“子”)：“缁衣之好兮，敝予又改造兮，适子之馆兮，还予授子之粲兮”。译作白话是：多么漂亮的缁衣，(你觉得)不好我们还会重新缝制，送你到神那里去，你要回报我们为你制作这样粲美的缁衣。

《庄子·达生篇》：“祝宗人玄端以临牢筴，说彘曰：‘汝奚恶死，吾将三月豢汝，十日戒，三日斋，藉白茅，加汝肩尻乎彫俎之上，则汝为之乎?’”庄子上文是在作比喻，但“三月豢汝”却是一种由来以久的制度，这是一种对被杀祭物的定期的讨好性饲养制度。《周礼·地官·牛人》：“凡祭祀，共其享牛、求牛，以授职人而刍之。”《周礼·地官·充人》：“掌系祭祀之牲牷。祀五帝，则系于牢，刍之三月。凡散祭祀之牲，系于国门，使养之。展牲则告牷，硕牲则赞。”所谓“牢礼”的“牢”，便是讨好性饲养牺牲的地方。讨好性饲养牺牲的另一个地方是“国门”，《周礼·地官·司门》：“祭祀之牛牲系焉，监门养之。”“国门”是往来人数最多的地点，将牺牲物养在这里便可以为更多的人提供向其讨好的机会，人们路过这里，向“圣牛”的食槽里放进一些谷物或是青草，向它诉说一些祈神的愿望，因此获得一种“宗教性的满足”。

(三)鹪鹩猎礼等中外祭俗

直到18世纪左右，欧洲的英、法、德等国仍然较普遍地存在着一种叫做“鹪鹩猎礼”的民间祭俗。关于此类祭俗的产生年代，弗雷泽认为：“关于它的起源，毫无疑问，可以追溯到非常原始的异教时代。”[①] 这是一个相当准确的判断。在英国马恩岛的鹪鹩猎礼[②]

① 弗雷泽：《金枝》中译简本，徐育新等译，中国民间文艺出版社，1987年，第766页。

② 同上书，第767页。

中,人们在圣诞节的前一天外出捕捉鹪鹩(这是一种体型较小的鸣禽)。“找到一个,他们就弄死,把它栓在长竿顶上,使翅膀张开。于是他们带着它游行,到各家去,唱下面的歌:‘我们为博滨的罗宾捉鹪鹩,我们为康恩的杰克捉鹪鹩,我们捉鹪鹩是为了博滨的罗宾,我们捉鹪鹩是为了每一个人。’当他们走遍各家,尽可能收了钱以后,就把鹪鹩放在尸体架上,排起队伍送到教区的墓地去,在那里挖一个坟穴极其庄严地把它埋葬起来,并用曼克斯语给它唱挽歌,……安葬停当,墓地外的人站成一圆圈,随着音乐节拍跳舞。”

在这个猎礼祭俗的祭歌中明显地体现了杀物罪责的转嫁意图,转嫁的对象有三个:一是罗宾,二是杰克,三是“每一个人”(均分罪责)。这首晚期祭俗中的祭歌可与《诗经·采蘩》的前两章相比较:“于以采蘩,于沼之沚。于以用之,公侯之事。于以采蘩,于涧之中,于以用之,公侯之宫。”前者杀物罪责的主要承担者是罗宾和杰克,后者则将采集(杀物)的责任转嫁给了“公侯”的祭事。

马恩岛鹪鹩猎礼尚保留了一些比较重要的早期内容:1. 对祭牲的捕捉;2. 载祭牲巡游;3. 载物巡游时的敛财;4. 祭祀歌舞和祭歌中转嫁罪责的内容。在我国近现代的少数民族中,也有一些与此相近的猎礼祭俗,如布朗族的竹鼠猎礼[①] 和壮族的青蛙猎礼(“蚂蜗节”)。[②] 在法国南部的一个鹪鹩猎礼中,有一个值得注意的重要现象:“谁先打到一只鹪鹩就宣布谁是大王。”[③] 在此后的仪式中,这位“大王”与鹪鹩一同成为祭典的主角。在我国壮族的“蚂蜗节”中,也有一个相同的现象:“如谁先捉到蚂蜗,马上鸣放七声地炮,敬告天地。他当即被尊为‘蚂蜗郎’(天女之婿)或‘蚂蜗父’,被拥戴为节日的首领。”[④]

---

① 何星亮:《中国图腾文化》,中国社会科学出版社,1992年,第219页。
② 同上书,第220页。
③ 弗雷泽:《金枝》,第768页。
④ 何星亮:《中国图腾文化》,第220页。

(四)《海经》中的相关内容

上面引文中的“蚂蜗郎”和“蚂蜗父”都是神,“蚂蜗父”是以蚂蜗为图腾的族系的祖先,“蚂蜗郎”是“蚂蜗父”的女婿,是与蚂蜗族系世世通婚的“异姓”族系的主神。谁先捉到蚂蜗,他若属于蚂蜗族系,便“当即被尊为”蚂蜗父;他若属于与蚂蜗族系世世通婚的“异姓”族系,便“当即被尊为”蚂蜗郎。这个最先捉到蚂蜗的人“当即被尊为”神的原因之一,是为了将捉到或杀死猎礼祭牲的罪责转嫁给神,这个人在此后的仪式中便因此而成为了神尸。

在这个基础上,便可以直接导致“蚂蜗郎”和“蚂蜗父”的一种固定的神形:他们是正在捉蚂蜗的神。《海经》驩头国之神的”方捕鱼于海”、长臂国之神的“捕鱼水中”。张宏国之神的“在海上捕鱼”,都是由此而来的固定神形。《海经》载国之神的“能操弓射蛇”、蜮民国之神的“方扜弓射黄蛇”,也是与猎蛇或杀蛇有直接关系的两个固定神形。

《海经》王亥的“两手操鸟,方食其头”,是一种与上述情况略有不同的转嫁方式。前面几个例子是以神的猎物和杀物来承担杀物的责任,这个例子则是以神对献祭物的享食来承担杀物的责任。摇民之神的“为国于兽,方食之”,黑人之神的“两手持蛇,方啗之”,强良神的“衔蛇操蛇”,盈民之神的“方食木叶”,不死国之神的“甘木是食”,祖状尸的“方齿虎尾”,深目国之神的“方食鱼”,都是这种类型的神形。诸夭之神的“两手操卵食之”并非猎礼,但转嫁罪责的方式与上面几个例子相同。

在上面提到的几个猎礼遗俗中,均有载物巡游的仪式内容。这种载物巡游的现象并不局限于猎礼,载牺牲物或是神尸、神像的巡游是各种祭神典礼中普遍存在的一个仪式内容。在祭祀者们的观念中,牺牲物的灵魂将归于神所,因而它一方面是人祈福于神的使者,另一方面也是神降福于人的使者。在壮族的“蚂蜗节”中,人们“抬着蚂蜗,挨家挨户祝贺,在每家门前唱古老的蚂蜗歌”。更准

确地说,“祝贺”应是祝福。人们在这里将蚂蝴视为神的使者,并以神使和神的名义对每一户人家进行祝福。在“葬蚂蝴”时,人们“烧香叩头,祈求蚂蝴上天为人们讲好话”。此时人们又将蚂蝴视为人的使者,并请求蚂蝴在归于神所后一定要履行它作为传语者的“冥职”,也就是向神转达人们的祈福之语。

《海经》神蓐收的“左耳有蛇”便是一种与上述祭祀观念有关的固定神形:蛇作为祭牲是传语者,它在神的耳边正在转达人们的祈福愿望。雨师妾的固定形态是:“两手各操一蛇,左耳有青蛇,右耳有赤蛇。”神的操蛇应包含了三种情况,一是捉到蛇,二是享食蛇,三是以蛇为使。长臂国之神的“捕鱼水中,两手各操一鱼”属于第一种情况,王亥神的“两手操鸟,方食其头”属第二种情况,雨师妾的“两手各操一蛇”应属第三种情况。

神蓐收和雨师妾的耳有蛇牲与奢比尸的“珥两青蛇”有直接的关系,后者应是指以玉制的牲像作为祷神的礼器,或是在用蛇牲的典礼上以圭璧璋琮等礼玉作为告神的祷器。《周礼·夏官·小子》:“掌祭祀羞羊肆、羊殽、肉豆,而掌珥于社稷、祈于五祀。”《周礼·夏官·羊人》:“凡祈、珥,共其羊牲。”《周礼·春官·肆师》:“掌立国祀之礼,以佐大宗伯。立大祀,用玉帛、牲牷。立次祀,用牲币。立小祀,用牲。以岁时序其祭祀及其祈、珥。”由上文可知,“珥”在西周时仍是一种重要的祠法。将“珥于社稷”与“祈于五祀”并称,可知“珥”的祠法与“祈”相近,即也是一种祈神和祷神的仪式。

《周礼·秋官·司约》:“掌邦国及万民之约剂。……凡大约剂书于宗彝,小约剂书于丹图。若有讼者,则珥而辟藏,其不信者服墨刑。”前已述及,西周结束前的盟约是一种制度。盟约的监护者是神,故开视盟书要先有一个告神的仪式,此即“珥而辟藏”的含义。《周礼·地官·山虞》:“若大田猎,则莱山田之野;及弊田,植虞旗于中,致禽而珥焉。”由此可知,西周时“珥”仍是猎礼中的一种祠法。这应是“原生态”的“珥”祠在西周时的保留。《海经》诸神“珥”蛇者

凡八见。

在猎礼和一些以家畜为祭牲的杀祭仪式中，祭牲的巡游是对人们祈福愿望的一种满足。在祭牲巡游的同时由专人向迎候祭牲的人群或每一户人家进行祝福，这是对人们祈福愿望的进一步满足。前已述及，在这种情况下祭牲在人们观念中是神的使者。《海经》黑齿国之神的"使蛇，一青一赤，在其旁"便是这种观念的典型体现。诸天之神的"两鸟（鸾鸟、凤鸟）居前导之"是祭牲与神尸或神偶一同巡游的现象。在人们的观念中，此时神以牲为"前导"而"降观"于巡游的礼仪之中。禺强神等的"践"蛇是同一种观念的另一种体现方式：蛇牲的巡游被认为是神在"践"蛇"降观"于仪典。《海经》大人国之神的固定神形是"张其两耳"，这个神形的出现也是为了满足人们的祈福愿望：神的"张其两耳"便可以更清楚地听到人们的求神祷告。聂耳国之神的"两手聂其耳"亦属同类现象。深目国之神的固定神形是"举一手"，在载神尸或神像巡游时，让神尸或神像举起一只手，这个姿态可以更明确地体现神对人的致意和赐福。

在《海经》诸神中，践蛇者凡四神：禺强、不廷胡余、弇兹、禺氏。由《海经》诸神中珥蛇、践蛇、使蛇、操蛇、食蛇、把蛇、衔蛇等内容可知，蛇曾是华夏原始文明较早期阶段的一种重要的祭牲和神徽。轩辕之丘的"四蛇相绕"和共工之台的"隅有一蛇"也可以印证上述情况。夏后启的"珥两青蛇"表明，虽然禹平水土时"杀"了相柳蛇，但至少在夏代蛇仍是一种具有很高宗教地位的祭牲和神徽。

前已述及，龙是一种鸟兽鱼虫无所不有的合体图腾，故《海经》诸神中的"乘"龙者应是一些更高等级的神徽。直到商代，"龙旂十乘"[①] 仍然是天子级仪仗的一种规格。在《海经》诸神中，以鸟兽鱼虫为使、为乘以及食之、操之的内容凡二十九见。以鸟兽鱼虫、

① 《诗经·商颂·玄鸟》。

"木实"和谷物为"食"的情况在《海经》中凡三十余见。在"旧大陆"一个多世纪前的晚期祭祀遗俗中，各种载物、载尸、载神像巡游的现象仍然非常普遍。弗雷泽在《金枝》中收集了与此有关的大量事实，这些遗俗中残留着许多远古时代的宗教和制度。对于了解"早期国家"的形成历程来说，这一部分事实具有至关重要的认识价值。具体在华夏原始文明的形成期，曾形成过一整套以鸟兽鱼虫为神徽的"类物之官"。

（五）我国古代的田猎礼

田猎礼是三代礼制中的一种重要制度。在《周礼》中多处提到了西周时期田猎礼的实施规则，在《尚书》、《诗经》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《逸周书》等书中有一些与之相呼应的内容。西周时期每年要举行四次定期的猎礼和献祭活动，在猎礼之前依礼制要进行演练军阵的活动。具体来说，首先是将一定政权范围内的青壮年男子集合起来，然后排列军阵进行旗鼓号令的起坐进退等演练，此后以实战的军阵进行大规模的围猎活动，再以围猎中的猎获物作为祭神典礼中的献祭物。下面是四次田猎活动的日期、治军礼名称、猎礼名称，献禽于祭典的情况和祭典名称。

中春	振旅	蒐田	献禽以祭社	春祠
中夏	茇舍	苗田	献禽以享礿	夏礿
中秋	治兵	狝田	致禽以祀祊	秋尝
中冬	大阅	狩田	献禽以享烝	冬烝

《周礼·夏官·大司马》：……中冬教大阅。……遂以狩田。……左右陈车徒，有司平之；旗居卒间以分地，前后有屯百步，有司巡其前后；险野人为主，易野车为主。既陈，乃设驱逆之车，有司表貉于陈前。中军以鼙令鼓，鼓人皆三鼓，群司马振铎，车徒皆作。遂鼓行，徒衔枚而进。大兽公之，小兽私之，获者取左耳。及所弊，鼓皆骇，车徒皆噪。徒乃弊，致禽馌兽于

郊；入，献禽以享烝。

《周礼·春官·甸祝》：掌四时之田表貉之祝号。……师甸，致禽于虞中，乃属禽；及郊，馌兽。舍奠于祖庙，乃敛禽。

《周礼·地官·乡师之职》：凡四时之田：前期，出《田法》于州里，简其鼓铎、旗物、兵器，修其卒伍。及期，以司徒之大旗致众庶，而陈之以旗物；辨乡邑，而治其政令刑禁；巡其前后之屯，而戮其犯命者；断其争禽之讼。

直到春秋时期，“馘”（即割下战俘的左耳以计功和献俘）仍是一种多有所见的礼制。由上面的引文可知，实战中的“馘”与田猎活动中的“获者取左耳”是彼此对应的礼制内容。春秋时期的献俘有时亦称献禽。也就是说，在礼乐观念和制度中，战争是一种实战性质的狩猎，狩猎则是一种象征性的战争。本书前面第十六章讨论过武王伐纣时的“斩首仪式”：“武王自射之，三发而后下车，以轻剑击之，以黄钺斩纣头，县大白之旗。”武王的射箭和刺剑对应于《周礼·大司马》田猎前演练军阵的“车三发，徒三刺”。这种对应也体现了田猎与实战的关系。

由上面的引文可知，在礼乐制度中旗帜是集众与帅众的重要礼器。《周礼·春官·司常》：“及国之大阅，赞司马颁旗物：王建大常，诸侯建旂，孤卿建旜，大夫、士建物，师都建旗，州里建旟，县鄙建旐，道车载旞，斿车载旌。皆画其象焉，官府各象其事，州里各象其名，家各象其号。凡祭祀，各建其旗，……凡军事，建旌旗；及致民，置旗，弊之。甸，亦如之。”由此可知，在治军及田猎等活动中，军事建制与不同层级的政权单元相对应，且每一个政权和军事的单元均有着各自的旗帜。这些旗帜上“皆画其象”，其中至少有一部分仍保留着“类物之官”的神徽。

（六）田猎礼中的“争禽之讼”

在将杀物责任转嫁给享祭之神以后，随之出现了第二个问题，

也就是在两个以上的群体单元或者说是政权单元共同举行一个献祭的猎礼时,由哪一个单元担当主祭方便成为了问题。在前面提到的“蚂蜗节”猎礼中,猎礼和祭典由“三五个壮族村寨联合起来”进行。这个猎礼中由哪一个村寨作为主祭方的解决办法是:“如谁先捉到蚂蜗,马上鸣放七声地炮,敬告天地。他当即被尊为‘蚂蜗郎’或‘蚂蜗父’,被拥戴为节日的首领。”这个“首领”本人所在的村寨也就因此而成为了“三五个壮族村寨”中的主祭村寨。

在这种情况下,猎礼本身便成为了一种竞赛,“谁先捉到”便成为竞赛的优胜者。前面谈到法国南部的一个鷦鷯猎礼中也有同样的现象:“谁先打到一只鷦鷯就宣布谁是大王。”这些遗俗中的竞赛是个体的争先,在遗俗曾经是制度的那个时代,这种竞赛主要是体现为群间的争先。当三五个族系单元联合举行猎礼时,在原始宗教观念中同时也就是这三五个族系单元的诸神在为自己的取食过程。哪一个族系的先获,便意味着哪一个神的先获。在随之进行的献禽祭典中,竞赛的结果决定着祭神的班序。因此,获禽竞技的结果不仅关系着人的尊卑荣辱,同时还关系着神的尊卑荣辱。

> 《春秋谷梁传》(桓四):正月,公狩于郎。四时之田,皆为宗庙之事也。春曰田,夏曰苗,秋曰蒐,冬曰狩。四时之田用三焉,唯其所先得,一为干豆,二为宾客,三为充君之庖。

上文“用三”指猎礼的献禽数量,“唯其所先得”指最先被猎获的某种固定的猎礼祭牲。《仪礼·特牲馈食礼》主要牺牲是“兽”和“牲”,“牲”是家畜,“兽”是猎礼所获。《周礼·大司马》所谓“大兽公之,小兽私之”,也是指以“大兽”用为献祭物。《周礼·天官·兽人》:“掌罟田兽,辨其名物。冬献狼,夏献麋,春秋献兽物。时田(四时田猎)则守罟。及弊田,令禽注于虞中。”《周礼·地官·山虞》:“若大田猎,则莱山田之野。及弊田,植虞旗于中,致禽而珥焉。”《周礼·地官·泽虞》:“若大田猎,则莱泽野。及弊田,植虞旌以属禽。”《周礼·夏官·田仆》:“掌驭田路,以田以鄙(弊)。……令获者植旌,及

献比禽。"上面的引文讲述了四时猎礼的固定猎获物以及"弊田"(围猎的结束)后以旗帜"属禽"和"献比禽"的有关礼制。

由于猎礼献禽"唯其所先得",由于是否"先得"关系着祭神的班序,故献禽者之间的"争禽之讼"在所难免。前引《周礼·乡师》的"断其争禽之讼"便是对因争禽而引起的矛盾的调解。让若干个(族系和群体意义上的)政权单元共同举行猎礼和祭礼,是为了在这些单元之间构成一种稳定的同盟关系。在这种情况下,"争禽之讼"便成为一个非常敏感且极易发生的争端,故《周礼》设专人调解此事。希腊神话中著名的"卡吕东狩猎"很可能是一个较早期的大型猎礼,"卡吕东狩猎"最终停止举行的原因,是由于狩猎参加者之间对固定猎获物("卡吕东野猪")的争夺,并因此而引起了一场城邦间的战争。[①] 这是一次典型的"争禽之讼"。

猎礼竞赛只是争祭竞赛的体现方式之一,争祭竞赛并不局限于猎礼。在两个以上政权单元共同举行祭神典礼的时候,都面临着祭神者之间班序先后的安排问题。以竞技的方式来解决这个问题,是一种相当多见的古代礼制。古代希腊(包括奥林匹克竞技会在内的)的许多祭神赛会都是与此有关的竞技活动,这个问题我已在一篇短文中作过简要的讨论。[②] 在欧洲的传统节日"五朔节"中,"有一种很不寻常的竞技":"人们以五朔柱为终点举行赛跑和赛马。随着岁月的推移,这种竞技的原来目的已经消失,却作为著名的传统习俗至今在德国许多地方流传着。"[③] 这种被称为"夺王赛"的争祭习俗也存在于英国、捷克等地的五朔节中。[④] 这些都是"异教时代"争祭制度在晚期祭祀遗俗中的残留。

① 《伊利亚特》,9.529—99。
② 《古代文明的当代话题》,《读书》,1997年,第10期。
③ 弗雷泽:《金枝》,中译简本,中国民间文艺出版社,1987年,第188页。
④ 同上书,第200页。

第二节 射礼(上)

(一)射礼与杀牲的弓矢

射礼产生的缘由之一,是以射杀祭牲的弓矢作为转嫁杀物罪责的对象。这种转嫁方式先出现于猎礼,然后出现于非猎礼的杀祭仪式之中。《海经》戜国之神的"能操弓射蛇",蜮民国之神的"射蜮是食"等,均为猎礼杀牲的转嫁方式。《周礼·夏官·司弓矢》:"夹弓、庾方,以授射犴侯、鸟兽者;……杀矢、鍭矢,用诸近射、田猎;矰矢、茀矢,用诸弋射;…凡祭祀,共射牲之弓矢;……田弋,充笼箙矢,共矰矢。"在以牛、羊、猪、犬、鸡为祭牲的杀祭仪式中,并没有必要以弓矢作为专用的杀牲工具。因此,这种制度应是由猎礼的杀牲弓矢演化而来。在上引《周礼》的内容中,仍体现了猎礼弓矢与祭祀弓矢之间的相互关系,并且这些弓矢都是由中央政权向下属方国统一提供。

在亚洲东北部地区的近代原始民族(吉利亚克人、阿伊努人、阿伊诺人、克罗齐人等)中,曾较普遍存在着以熊为祭牲的杀祭仪式了。[1] 人们先捉来幼熊讨好性地饲养一到三年,然后再进行杀祭。这些杀熊祭礼的主要杀牲方式是射杀,在熊被杀死后人们往往要将用以杀牲的弓箭在死熊的头旁挂一段时间。人们这样做的意图是将杀物罪责转嫁给了杀物的工具,这是人们向祭牲灵魂的一种表示,是转嫁杀物责任的一种方法。

在东北亚地区的近代原始民族中,曾形成过一些小规模的部落联盟。恶劣的气候条件、低密度的人群分布导致这一地区的古代社会进程未能得到持续的发展。在其它地区古代社会的更高发

---

① 同上书,第五十二章,第五节。

展阶段上，仍然可以看到与此近似的礼制。例如，《蝎王的权标》是埃及最古的浮雕之一，在这个已有残缺的象牙权标头上一组图案的最上面一栏中有若干旗帜，一般作者认为，这些旗帜顶端的动物是“联合于其(蝎王)下各盟州的保护神”。更准确地说，这些旗帜顶端的动物是一些“类物之官”的神徽。在每一旗帜的下方还吊着一只田凫和一张弓，由前面的讨论可知，这些田凫是猎礼所获，这些弓则是猎获田凫的具体猎具，将弓挂在已死的田凫边上，很明显是为了以此转嫁杀物罪责。上引《周礼》“令获者植旌，及献比禽”的礼制与这些挂着田凫的旗帜属同类现象。

(二)射礼与猎礼的关系

在礼乐制度中，田猎礼与射礼之间存在着彼此衔接和对应的关系。在猎礼中，主要的猎获物是兽和一些体型较大的鸟类。在射礼中，也是主要以“兽侯”也就是兽皮作为箭靶，故射礼亦称“射侯”。同时，在兽侯上又有一个象征鸟的靶心，即所谓“张皮侯以栖鹄”。[1] 在猎礼中，将猎杀到猎礼祭牲称为“获”，以兽耳作为获物的计数，以旌旗作为“属禽”、“献禽”的仪仗。在射礼中，将射者的中靶也称为“获”，以一种筹码类的算具作为中靶的计数，并且也是以旌旗作为获者报靶的仪仗，即所谓“以旌获”。[2]

《仪礼·乡射礼》：司射……北面视上射，命曰：“无射获，无猎获。”

《仪礼·大射仪》：司射……北面视上射，命曰：“毋射获，毋猎获。”

《谷梁传》(昭八)：因蒐狩以习武事，礼之大者也。……面伤不献，不成禽不献。禽虽多，天子取三十焉，其余与士众。

① 《周礼·考工记》。
② 《仪礼·乡射礼》。

以习射于射宫。射而中,田不得禽,则得禽;田得禽而射不中,则不得禽。是以知古人贵仁义而贱勇力也。

《左传》(隐五):臧僖伯谏(鲁隐公)曰:“……故春蒐、夏苗、秋狝、冬狩,皆于农隙以讲事也。……鸟兽之肉不登于俎,皮革齿牙骨角毛羽不登于器,则公不射,古之制也。

《谷梁传》的年代虽略晚一些,但其中的上述内容与《仪礼》中司射对“上射”的两句命辞相互吻合。因此,至少这一部分内容是正确地注解了礼乐制度中猎礼与射礼的衔接关系。在上引《左传》的内容中,也直接提到了猎礼与射礼间关系的有关礼制。《周礼·春官·小宗伯》:“若大甸,则帅有司而馌兽于郊,遂颁禽。”《周礼·春官·甸祝》:“掌四时之田表貉之祝号。……师甸,致禽于虞中,乃属禽;及郊,馌兽;舍奠于祖庙,乃敛禽。”《周礼·大司马》:“致禽馌兽于郊;入,献禽以享烝。”由上面的引文可知,在围猎结束之后,仪式分为两个部分,一是参加猎礼的“众庶”的“馌兽于郊”,二是地位较高的首领们在“祖庙”中的“献禽以享烝”。

在以政权单元为军事建制的大型围猎活动结束之后,有权进入庙堂的仪式参与者是不同层级政权单元的首领们,也就是诸侯、大夫和士。为了避免田猎阶段的“争禽之讼”在首领之间产生矛盾,射礼的主要功能之一是对献禽物的再分配。这一次再分配的依据,是以弓矢射兽侯的竞技结果。《仪礼》中“司射”与《周礼》“射人”的职司相对应,司射向射者所说的“无射获,无猎获”应是一句极为古老的命辞。这句命辞的含义比较明显:1. 此前田猎活动中的猎获数量在这里已经完全没有意义了;2. 在这里要以将要进行的射礼竞技来重新决定获禽的数量。前引《谷梁传》中的两句话可以作为上述命辞的注脚:“射而中,田不得禽,则得禽;田得禽而射不中,则不得禽。”

可以这样说,射礼是诸政权单元首领们在庙堂圣地的又一次象征性田猎活动,是以“射侯”的竞技规则来再一次决定争禽的结

果。在这种情况下，射者具有神尸的性质，射者们在射礼中的获禽数量，体现着诸神在祭典中的取食数量。而诸神在祭典中取食数量的丰厚与微薄，则直接体现了其享祭地位的高低尊卑。因此，射礼是古代社会一种比较典型的争祭现象，或者说是一种决定祭位尊卑的竞技制度。

（三）射礼在祭典中的序宾功能

在《仪礼》中，有《乡射礼》和《大射仪》两篇射礼仪式的礼制性脚本。这两篇仪式脚本的基本内容比较接近：一是竞射，二是祭神。二者间的主要不同之处在于仪式的等级，《乡射礼》的与祭者主要为大夫和士，《大射仪》的与祭者主要为"诸公、卿、大夫"。竞射的方式是将射者分为左右两个部分，在竞射时由专人以算具为射者的竞射成绩计数。一轮竞射后，由司射当众宣布这一轮竞射的结果："若右胜，则曰：'右贤于左'。若左胜，则曰：'左贤于右'。"

此后是竞射者"升堂"和饮酒的过程，"胜者先升堂"，然后"不胜者进"。在升堂之后，胜者居右方的上位，不胜者则在左方的下位。在饮酒和礼神（"坐奠于丰下"）之后，又是"不胜者先降"。由此可知，在升堂、饮酒和礼神的过程中一直在体现着与射者竞射的胜负：胜者居上，负者居下。与射者在这个过程中均须手执各自用以竞射的弓，在执弓的方式上也体现着竞射的胜负：胜者"执张弓"，不胜者"执驰弓"。这个过程中使用的主要酒具是射爵和觯，这个过程本身被称为"升饮射爵"。射爵是象征性地属于胜者的酒具，由胜者一方将射爵中的酒"实之"觯中，不胜者以觯先饮。此当即《礼记·投壶》中"胜饮不胜者"的饮酒方式。

《诗经》中与射礼有关的诗篇大致有五首：《齐风·猗嗟》、《小雅·车攻》、《小雅·吉日》、《小雅·宾之初筵》、《大雅·行苇》。《宾之初筵》中的"发彼有的，以祈尔爵"，是指以射礼争祭和饮酒的情况。

《行苇》中的“序宾以贤”,是指在“升饮射爵”的过程中以竞射的胜负来决定升饮者的序位。具体来说,若“右贤于左”,则右为“胜者”,为“先升”者;左为“不胜者”,为后升者,为“先降”者。反之亦然。《行苇》“序宾以不侮”准确地体现了射礼的择位功能:“不侮”即无怨,也就是通过公平的竞射可以使与祭者在祭位的排序上无所抱怨。《礼记·射义》中的如下语可以作为“序宾以不侮”的注解:“射求正诸己,己正而后发;发而不中则不怨胜己者,反求诸己而已矣。”

(四)投壶礼与射礼的关系

《礼记》中有《投壶》一篇,投壶礼是一种象征性的射礼。具体是以“柘”、“棘”等较硬和较重的木质为“矢”,用以投掷一个装着豆子的“壶”,投入壶口者为中的。投者与壶之间,按规定要有一定的距离(“间以二矢半”)。竞投者分为“主党”、“宾党”两方,投壶礼的司仪者为“司射”。“司射”在仪式中对竞投者双方的命辞是“顺投为入,比投不释,胜饮不胜者。正爵既行,请为胜者立马。一马从二马。三马既立,请庆多马。”

在具体的竞投过程中,“宾党于右,主党于左”。由“司射”宣布竞投的结果,宣布的方式亦为“某贤于某”。贤者即胜者。此后是“胜饮不胜者”的“行觞”礼,此与射礼中的“升饮射爵”相对应。这个过程中还有一个“为胜者立马”和“庆多马”的仪式,竞投的胜者为“多马”者(二马),“庆多马”是不胜者向胜者的庆贺之礼。投壶礼中的“马”相当于射礼中的“丰”,投壶礼中的“立马”相当于射礼中的“设丰”,投壶礼中的“庆多马”相当于射礼中的“奠于丰下”,投壶礼中的“正爵”相当于射礼中的“射爵”。《礼记·投壶》:“鼓……取半以下为投壶礼,尽用之为射礼。”由此可知,投壶礼是在射礼基础上产生的一种选择祭位的竞技性争祭制度。

(五)西王母的"戴胜"与胜国的权力

《礼记·射义》:"……古者天子之制:诸侯岁献,贡士于天子,天子试之于射宫。其容体比于礼,其节比于乐,而中多者,得与于祭。其容体不比于礼,其节不比于乐,而中少者,不得与于祭。数与于祭而君有庆,数不与于祭而君有让。数有庆而益地,数有让而削地。"作为"古者天子之制","诸侯岁献"指诸侯载贡赋(包括猎礼所获)到王所来参与天子级的献神祭典。在这种情况下,"诸侯贡士于天子"是诸侯国向天子选派的才俊之士,同时也是代表了本方国的竞射者。在王所射礼中的优胜者,便可以代表本方国在天子级祭典中获得与祭的位置。

优胜者所代表的方国称为"胜国","胜国"除了在不同层级的祭典中获得"与于祭"的优先权外,还同时获得另外一些相当重要的权力和利益,如"益地"和"削地"的奖惩。《周礼·地官·媒氏》:"凡男女之阴讼,听之于胜国之社。"《周礼·春官·丧祝》:"掌胜国邑之社稷之祝号,以祭祀祷祠焉。"《周礼·秋官·士师之职》:"若祭胜国之社稷,则为之尸。"由上面的引文可知,在射礼之后还要专门为胜国举行一个祭典。这个祭典的性质与"设丰"、"奠丰"和"立马"、"庆多马"相近,是射礼之后胜国所赢得的特权之一。

胜国祭典的举行场所在"胜国之社稷"。以"胜国邑之社稷"进行"祭祀祷祠"被认为有着更加灵验的祈神效果,故《周礼》以丧祝职司此事。胜国祭典中享祭神的神尸依礼制要由"士师"来充当,士师这一职官在《周礼》中由"下大夫四人"担任。在《周礼》秋官之属负责狱讼、刑杀的职官中,"士师"的地位仅次于大、小司寇。一方面"士师"是负责狱讼、刑杀的高层官员,另一方面"士师"又是胜国祭典中享祭的神尸。因此,"士师"是拥有政教双重身份的执法者,"士师"是以神的名义在执行权力,在听其狱讼和决其刑杀。这是一种典型的"神权政治"。

士师的双重身份是远古时代神判礼制在西周时期的残留,这

种残留的线索主要体现在以狱讼和刑杀作为胜国祭典中享祭神的职司。前引《周礼》“媒氏”断“男女之阴讼”时“听之于胜国之社”，也是上述远古神判礼制的一个残留现象。这个残留现象中最值得注意的认识线索，是断讼者直接以“胜国之社”作为听讼和断讼的场所。将《媒氏》职条与《士师》职条的内容相参照可知，在这一神判礼制的早期阶段，“胜国之社”曾是当时最为重要的神判场所。

《山海经》西王母的职司与早期射礼和神判礼制有关，下面对此作些具体讨论。在华夏文明的早期诸神中，西王母是主司刑罚的重要神祇。西王母居西岳系统(《西次三经》)的玉山，在礼乐文化中西方和秋季主收敛和刑杀，《周礼》亦以狱讼和刑杀作为秋官部分的主要职司。这种情况与西王母的职司相吻合：“司天之厉及五残。”这一职司在早期应兼有天罚和人罚的双重含义。“五残”作为人罚当即《尚书·舜典》的“五刑”，也就是墨劓宫刖杀这五种残损身体的刑罚。在原始宗教观念中这是一种神假于人手的刑罚，或者说是以神的名义进行的刑杀。由《周礼·秋官·司刑》的内容可知，舜时“五刑”在西周时仍有着较完整的保留。

《山海经》中西王母的内容凡三见，均有“戴胜”这个内容。西王母“戴胜”的含义，是指其作为神像或神尸对胜国神徽的佩戴。在这种情况下，胜国之神与西王母之间便建立了一种代理者的关系。当由一个狱讼、刑杀的执法者来充当胜国祭典的神尸时，他便由此与西王母建立了一种间接代理者的关系，他便因此而成为了神判狱讼和神罚刑杀的代理人。而他执行其权力的地点，则是前面已谈到的“胜国之社”。

前已述及，在华夏古代文明的早期阶段，已经出现由若干个方国构成的固定联盟，这种地区性方国联盟曾是华夏文明政权结构中的一个重要政权环节。对于大型原始文明政权结构的早期构建者来说，方国作为一些既往独立的部落或小型部落联盟是构建大型政权结构的基础或者说是“建筑材料”。因此，在几个方国间组

建一种稳定的联盟关系，便可以构成对方国进行管理的一个政权环节。一方面有必要建立这样一个隶属于中央政权的权力实施环节，另一方面当时还没有条件在这个环节上直接设立实体性的权力机构。而区域性方国联盟的组建，正是在这种两难之间的一种变通方案。

这种地区性方国联盟至少有两个主要功能：一是加强联盟内诸盟员间的友好关系，这样便可以减少方国间的冲突，一旦发生冲突又可以由盟员之间彼此提供保护。二是以联盟作为王政实施的中介环节。诸盟员共同举行的祭神典礼是强化盟员间关系的重要制度。由于联盟内诸方国之间具有平等的加盟者关系，所以盟员间对祭位排序和权力分配的情况极为敏感。射礼的功能可以一举两得：一方面通过公平竞技决定盟员间的祭位排序，另一方面以此为依据赋与“胜国”在联盟内代行王政的一些权力，其中包括了主持狱讼和执行刑杀的权力。要之，在古代社会的“神权制度”中，祭神典礼在全部社会生活中发挥着极为重要的核心作用。因此，祭神典礼中的竞技活动成为了诸与祭政权单元间权力和利益分配的一个重要途径。

(六)百神、百姓与百官

在本书第七章的第三节，已初步谈到了“非仁羿莫能上冈之岩”一语的含义。黄帝时期的百神祭所在昆仑之丘的“八隅之岩”，“上冈之岩”应是百神祭典中的高级祭位。“仁羿”与西周时射礼中“贤获”的情况相近，指射礼竞技中的优胜者。“仁羿”的“上冈之岩”，是其赢得射礼竞技的结果。从字义上说，“后羿”是司射之神，“羿”指射者，“仁羿”是射者中的优胜者。

黄帝时期的百神与当时疆域内一些具体的政权单元相对应，这些政权单元构成当时政权框架中的一个重要的政权层级。在“天地神民类物之官”的神权结构中，百神与百姓相对应。大禹平

水土划九州时的“锡土姓”，是对这种以姓氏别国家的古制的进一步推行。《海经》以姓氏别国家的内容凡 20 见[①]，这些都是上述古制曾经存在过的重要证据。

尧舜时期中央政权的“建官惟百”也是上述制度的一个重要组成部分。在中央政权百官系统的始创时期，其人选来自隶属于中央政权的百姓政权。对于百姓政权来说，百官是其各自派驻在中央政权的参政和执政机构。对于中央政权来说，百官则是其以百神的名义管理百姓的权力执行机构。这是一种建立在原始民主制基础上的中央集权制。

由《尚书》前六篇的内容可知，尧舜时“百官”亦称“百揆”、“百僚”，“百姓”亦称“百工”。这种以姓氏别职官的古制在《周礼》中仍有一些很典型的保留。具体是指将某职官称为某“氏”，如“职方氏”、“土方氏”、“怀方氏”、“合方氏”、“禁暴氏”、“萍氏”、“保氏”等等。在《周礼》(不包括《考工记》部分)的全部 300 余个职官名称中，以姓氏别职官的情况共有 42 次。此外，在《考工记》的全部 30 个职条中，以姓氏别职司的情况共有 11 次，如“凫氏为钟”、“栗氏为量”、“桃氏为剑”、“筑氏为削”等等。此类现象从一个侧面向我们证明，《考工记》是一部保留着一些上古制度的西周典籍。

(七)兽侯与诸侯

在华夏原始文明的礼乐制度中，诸侯所主方国政权是一个重要的政权层级。一方面诸侯方国是王政的重要管理对象，另一方面天子以册命的方式确立诸侯统辖一方的首领地位，使之成为了一个重要的王政执行环节。前已述及，射礼中的箭靶被称为“兽侯”，“兽侯”以兽皮为之。射礼又被称为“射侯”，是一种极为古老的争祭择位制度。《礼记·射义》：“故天子之大射，谓之‘射侯’。射

① 详见本书第十五章的第四节。

侯者，射为诸侯也。射中则得为诸侯，射不中则不得为诸侯。”在兽侯与诸侯之间以及射侯与早期诸侯册命制度之间的关系，是一个饶有趣味的重要问题。

作为兽皮的兽侯，是早期阶段猎礼之后用以献祭的猎礼祭牲的皮毛。前已述及，包括猎礼祭牲在内的各种杀祭仪式中的祭牲往往保留着图腾祭牲的一些宗教功能，它是献祭物，是人神沟通的使者，是人神共用的徽记。基于这种观念，礼乐制度的早期创制者将猎礼祭牲的兽皮赋予了统一使用的神徽性质，并以此为依据创立了一系列政权构建的重要制度。

> 《仪礼·乡射礼》：凡侯：天子熊侯，白质；诸侯麋侯，赤质；大夫布侯，画以虎豹；士布侯，画以鹿豕。凡画者，丹质。

> 《周礼·天官·司裘》：掌为大裘，以共王祀天之服。……王大射，则共虎侯、熊侯、豹侯，设其鹄；诸侯则共熊侯，豹侯，卿大夫则其麋侯，皆设其鹄。

> 《周礼·考工记》：梓人为侯。……张皮侯而栖鹄，则春以功。张五彩之侯，则远国属。张兽侯，则王以息燕。祭侯之礼，以酒、脯、醢。其辞曰：“惟若宁侯，毋或若女不宁侯，不属于王所，故抗而射女。强饮强食，诒女曾孙诸侯百福。”

在《考工记》的“祭侯之礼”的祭辞中，提供了有关“兽侯”早期含义的重要认识线索。“惟若宁侯，毋或若女不宁侯，不属于王所，故抗而射女。”此语是祭侯者向“侯”说明射它的原因，也就是要求它要“宁侯”，不要“不宁侯”。“不宁侯”便是“不属于王所”，“宁侯”则是属于王所。由于兽侯是百神的徽记，所以“宁侯”是祭侯者通过兽侯向方国之神提出的要求，要求其“宁”于作为百神祭所的“王所”，而不要“不属于王所”。“宁”者，安也，定也，属也。若是百神“宁侯”于“王所”，便可以为其“曾孙诸侯”带来“百福”，否则便会有百凶、百忧。这一要求的另一层含义在于，若是百神“宁侯”于“王所”，同时也就意味着作为百神子孙的诸侯对于“王所”是百神祭所

的认可以及对天子主祭地位的臣服。

《仪礼·大射仪》:“公曰:‘以我安!’宾、诸公、卿、大夫皆对曰:‘诺!敢不安?’”《仪礼·燕礼》:“君曰:‘以我安!’卿、大夫皆对曰:‘诺!敢不安?’……若射,则大司正为司射,如乡射之礼。”由上文可知,西周时的燕礼中有时仍有竞射的仪式情节。《仪礼·燕礼》中的主要司仪者(司正),也仍然是由“射人”来担任。以此推测,在更加早期的燕礼中,射礼是一个必有的仪式内容。

“安”与“宁”的含义相同。不难看出,《考工记》中的祭侯辞(“惟若宁侯,毋或若女不宁侯”)与上引《大射仪》和《燕礼》中固定使用的命辞(“以我安”,“敢不安”)在设语方式上是彼此对应的。惟宁对应于我安,毋不宁对应于敢不安。在《大射仪》和《燕礼》中,作为主祭者的诸侯拥有两个身份。一方面他是百神之一的神尸,另一方面他是百神之一的“曾孙诸侯”。作为前者,他所说“以我安”是指作为神的“宁侯”。作为后者,他所说“以我安”是指作为诸侯对天子的臣服。因此,“以我安”和“敢不安”是仪式的“主人”与其“宾客”和臣属在祭典中表示效忠天子的一句固定誓辞。

由“诒女曾孙诸侯百福”一语可以明显看出,兽侯就是诸侯祖考神的神徽。从这个意义上说,兽侯在一定程度上可以等同于神。因此,在华夏原始文明早期阶段的诸侯册命礼制中,诸侯是披着兽皮(神徽)且具有神尸和神使性质的方国首领。由此可以进一步了解到,《尚书》所述尧舜时天子级祭典中的“百兽率舞”实际上也就是百神祭典中的百侯率舞。前已述及,在“古代社会”的祭神典礼中,祭祀的舞蹈是强化人神如一观念的一个重要的仪式内容。在“天地神民类物之官”的神权结构中,居于天上的百神对应于人间的百兽也就是百侯。王所是天子主祭百神的地点,在百侯来祭的百神祭典上,百兽率舞,百神降格,此时百神、百兽、百侯合而为一。故百神的居位是多重的;一在天上,二在王所,三在祖庙等等。

(八)祭祀仪式中的“强饮强食”

《考工记》祭侯礼辞中的“强饮强食”是在古代神权社会中相当多见的一种现象。由于神尸在仪式中是神的“肉身”,故神尸在仪式中的饮食情况等同于神的享祭情况。在这种情况下,人们有时会认为,神尸在仪式中饮食祭品的数量越大,便体现了神对人的满意程度和赐福的程度。《诗·大雅·凫鹥》:“凫鹥在泾,公尸来燕来宁。尔酒既清,尔殽既馨,公尸燕饮,福禄来成。”这段诗文明显体现了神尸的“燕饮”与祭祀者“福禄”之间的关系。

《仪礼·燕礼》:“君曰:‘无不醉!’宾及卿大夫皆兴,对曰:‘诺!敢不醉?’”《仪礼·大射仪》:“公曰:‘众无不醉!’宾及诸公、卿、大夫皆兴,对曰:‘诺! 敢不醉?’”以上内容属于比较典型的“强饮”现象,此时与祭的首领仍然具有神尸的性质,故强饮的目的是为了“福禄来成”。在《仪礼》中的《特牲馈食礼》和《少牢馈食礼》等用尸的祭典中,神尸在仪式中的主要职能有三个:一是反复地饮酒,二是反复地食肉,三是以神的名义祝福祭祀者。下面是神尸在仪式中服食祭肉的情况。

> 《仪礼·少牢馈食礼》:(尸)尝羊铏。举食,三饭。上佐食举尸牢干,尸受,……哜之。……尸又食,食胾。上佐食举尸一鱼,尸受,……哜之。……(尸)又食。上佐食举尸腊肩,尸受,……哜之。……(尸)又食。上佐食举尸牢骼,……(尸)又食。尸告饱。……侑曰:“皇尸未实,侑!”尸又食。上佐食举尸牢肩,尸受,……哜之。佐食受加于胙。尸不饭,告饱。……主人不言,拜侑。尸又三饭……

以上内容是典型的“强食”现象,“皇尸”此举可以最大限度地满足祭祀者们媚神和祈福的愿望。神尸在仪式中对祭祀者的祝福称为“嘏辞”和“嘉告”,嘏辞又分为神尸的“亲嘏”和通过“祝”的祝辞。下面是《少牢馈食礼》中的后一种祝辞:“皇尸命工祝,承致多福无疆于女孝孙。来女孝孙,使女受禄于天,宜稼于田,眉寿万年,

勿替引之。"《诗·大雅·既醉》:"既醉以酒,既饱以德,君子万年,介尔景福。"诗中"公尸"对"孝子"的"嘉告"是:"孝子不匮,永赐尔类。"由以上讨论可知,"强饮强食,诒女曾孙诸侯百福"是指神尸在仪式中的"强饮强食"及其对"孝子"的祝福。由《海内经》后半部分有关起源神话的内容可知,"始为侯"这种制度在天子级政权范围内的推行,是在黄帝时期或略晚一些。

(九)《海经》中的四鸟和四兽

下面是《海经》中一类比较固定的内容:"使四鸟:虎豹熊罴。"此类内容还有三种经过简化的表述:1."使四鸟",2."是使四鸟",3."使虎豹熊罴。"此类内容在《海经》中共有 12 次。"虎豹熊罴"明明是兽,为什么要称其为"鸟"呢? 这也是一个很有趣的重要问题。由前引《周礼·司裘》的内容可知,西周时射礼所用兽侯必"皆设其鹄"。由《考工记》"张皮侯而栖鹄"一语可知,"鹄"是鸟的象征物或象形物,是一只象征性地"栖"于"侯"上的鸟。在这个意义上,四个"侯"既可以被称为四只鸟,也可以被称为四只兽。"四鸟"是指作为靶心的"鹄","虎豹熊罴"则是指作为箭靶的兽侯。

由《周礼·司裘》和《仪礼·乡射礼》的内容可知:一、兽侯的使用是有等级的;二、西周时期主要以虎熊豹麋等的兽皮作为礼乐制度中的高等级兽侯。此与《海经》中"虎豹熊罴"的用侯方式是比较接近的。《乡射礼》中"画以虎豹"和"画以鹿豕"的"布侯",应是在"皮侯"之后出现的布制兽侯。"使四鸟,虎豹熊罴"这一制度的上限,应不晚于少昊氏以鸟名官的那个时代。在《尚书》中,《舜典》的"百兽率舞"和《益稷》的"鸟兽跄跄"都是这种制度存在于尧舜时期的直接证据。《诗·大雅·韩奕》是周天子接见入觐的韩侯时所使用的乐歌,下面是诗中对韩侯先祖事迹的一部分赞语:"蹶父孔武,靡国不到。……有熊有罴,有猫有虎。"上文"猫"当为"豹"的讹字。由此可知,韩侯的先祖曾是"使四鸟"这一等级的政权首领。

前已述及，当百神祭所被确立在“王所”之后，当“天地神民类物之官”在这个基础上被进一步创立出来之后，便为一系列重要礼制的创立和实施提供了宗教方面的文化依据。在这种情况下，诸侯作为方国首领的宗教地位是王所百神的神尸，这是他们在各自方国内行使权力的宗教依据。天子是天地百神的主祭者，是正统帝命、天命、百神之命的主持者，他因此便可以借助百神的名义来号令方国诸侯。于是，诸侯一方面是百神的“曾孙”、神使和神尸，另一方面也是臣服于王命的使者。

具体来说，“四鸟”当为体现王命的徽记，“虎豹熊罴”四侯则是体现百神之命的神徽。这种类型的神与神、神与人、人与人之间的归属和主从的关系，相当典型地体现了神权社会赖以运转的权力结构的基本特征。进一步说，“虎豹熊罴”的四侯结构应是一个前面已谈到的方国联盟，在四侯之间存在着排序方面的等级差别。每隔一段时间，都要举行一次由四国共同参加的祭神典礼，四者通过这个祭典前的射礼竞技来决定祭典的序位和一些重要的权力和利益的分配。每一次祭典都是一次四者在祭位、权力和利益等方面的再分配。

第三节 射礼(下)

(一)“主皮”竞射与聘礼中的币物

《仪礼·乡射礼》：“礼射不主皮，主皮之射者，胜者又射，不胜者降。”由此可知，西周时的主皮射礼是以竟射的方式来争夺猎礼献禽祭牲的兽皮。这种兽皮与早期射礼中的兽侯有直接关系，西周时的主皮射礼是早期争侯射礼较完整的保留。

《周礼·秋官·小行人》：“合六币：圭以马，璋以皮，璧以帛，琮以锦，琥以绣，璜以黼。此六物者，以合诸侯之好故。”在“六币”的组

合方式中，圭璋璧琮琥璜等六种玉制礼器可以被称为币玉。与币玉相匹配的马皮帛锦琇黼则可以被称为币物。等级最高的两种币玉是圭与璋，与之相配的币物是马和皮。

由《周礼·秋官·大行人》的内容可知，在天子与诸侯之间以及诸侯之间的宾客礼中，“庙中将币”是一个非常重要的仪式情节。在《仪礼·聘礼》中，相当细致地记录了宾客礼中币马和币皮的使用情况。币马是活马，是在仪式中被牵着随币玉而行的礼驹。币皮是有“毛”有“首”的完整兽皮，是在仪式中被举着随币玉而行的死兽。币马被称为币玉的“乘马”，币皮被称为币玉的“乘皮”。

在《仪礼·聘礼》中，有“陈皮”、“张皮”、“丽皮”、“举皮”、“揖皮”、“赞皮”、“奠皮”等专门礼敬币皮的仪式。在一些重要场合，还有几次将币玉“加于”币皮之上的合币仪式。根据币皮在仪式中的重要宗教用途和本书至此的认识基础，可知币皮在这里的宗教属性是作为祭兽的神使和作为兽皮的神徽。

前已述及，玉制礼器在礼乐制度中的宗教属性是作为祭器的神主。因此，币玉与币皮的组合（合币）在当时的宗教观念中是神主与神徽的组合。前已述及，布侯是在皮侯基础上产生的。合六币的后四种币布也应是这种情况。在更加早期的礼乐制度中，币皮与皮侯很可能是同一张兽皮的两种礼制性用途。

（二）“四牡”礼车与《海经》乘兽

以车马作为祭神典礼的仪仗是《诗经》中一类较多见的内容，具体是以车马作为祭牲、神尸、神偶、神主等在仪式性巡游时的仪仗。礼车的这一用途是礼乐制度中车服礼制的主要宗教依据，以此为基础出现了从天子到诸侯的一整套车服制度，其用途包括主车、戎车、贡车及出行的礼车等等。币马与祭神仪仗的车马以及车服礼制有着直接的关系。币玉的宗教含义是神主，币马被称为币

玉的“乘马”。更准确地说，在当时的宗教观念中，币马是神的“乘马”。币皮作为币玉的“乘皮”，其宗教属性与币马相近，是神的“乘皮”，或者说是神的乘兽。前已述及，《海经》中有关神的乘马、乘兽的内容凡四见。其含义即此。

《海经》有关神乘龙的内容凡五见。《周礼·夏官·庾人》：“马八尺以上为龙。”由此可知，《海经》中神的“乘龙”应是被称为“龙”的乘马。《诗·商颂·玄鸟》：“龙旂十乘，大禧是承。”《周礼·春官·司常》：“交龙为旂。”由上面的引文可知，《海经》“乘龙”除了与礼车的乘马有关，同时还与作为车服仪仗的“龙旂”有关。《海经》：“有黄马，虎文。”这种情况属于“乘马”与“乘皮”的组合：在乘马的身上披以虎皮，于是乘马因此而具有了既是“乘马”又是“乘皮”的双重属性。《诗经》中的“乘黄”应与此有关。

《诗经》中有一种最多见的车服（“路车”，“戎车”等）仪仗，即一车四马的礼车仪仗。在大多数情况下，诗文并不直称“四马”，而是称其为“四牡”。“牡”可以指称任何一种雄兽，故这种称谓体现了乘马的亦马亦兽的双重属性。《诗·小雅·六月》：“六月棲棲，戎车既饬。四牡骙骙，载是常服。”在这首诗文的后面，又将“戎车”的“四牡”称为“比物四骊”。“物”的含义前面已谈过，指祭牲和神徽，故“比物四骊”有可能是指披着“虎豹熊罴”四“物”兽皮的乘马。也就是说，“四牡”礼车在早期很可能是与四侯射礼相对应的礼制。

在前面已经讨论过的投壶礼中，竟投者所争的是“立马”的数量。前已述及，西周时的“主皮”射礼是更加早期争侯射礼的残留。在争侯的射礼与争马的投壶礼之间，存在着显而易见的对应关系。这种对应关系从一个侧面印证了上述判断，即四牡礼车与四侯射礼曾有过一个并存期。投壶礼中的“马”已是一种被称为“马”的象征性物件，故投壶礼的象征性争马也已是一种早期争马竞技的残留。

(三)弓矢的礼器功能

以射礼为基础,弓矢成为礼乐制度中一类相当重要的礼器。《周礼·夏官·司弓矢》:“掌六弓四弩八矢之法,辨其名物,而掌其守藏与其出入。中春献弓弩,中秋献矢箙。”由此可知,在弓矢制成之后,首先要集中到中央政权,然后再由中央政权进行“再分配”。《周礼·夏官·司弓矢》:“天子之弓矢合九而成规,诸侯合七而成规,大夫合五而成规,士合三而成规。”上文表明,在礼乐制度中,天子、诸侯、大夫、士依其等级持有不用规格的礼弓。也就是说,礼乐制度中礼弓的功能之一是用以确定其持有者的等级和身份。《考工记》中也有与此相应的内容,此不赘述。

由《周礼·夏官·司弓矢》的内容可知,弓矢大致有如下几种礼制性用途:1. 征伐,2. 田猎(射兽)、田弋(射鸟),3. 杀牲,4. 射礼,5. 作为“使者”、“劳者”所持礼器,6. 随葬的明器。前已述及,田猎礼和一般杀祭仪式中用以杀牲的弓矢是射礼产生的基础。因此,上述弓矢的第2和第3种用途是弓矢作为礼器的早期用途,而射礼弓矢则是在前二者基础上产生的竞射礼器。在礼乐制度中,弓矢的实用功能和礼制功能是彼此结合的。首先,弓矢是兵器。其次,在一些情况下弓矢又是一种被礼制性使用的兵器。

在猎礼祭典和以家畜为祭牲的杀祭仪式中,作为专用的猎杀工具,弓矢成为了与神有关的替罪物。这是弓矢作为礼器的早期用途。当射礼在猎礼的基础上出现之后,弓矢又有了作为竞射礼器的用途。当弓矢的尺寸规格与其持有者的等级地位相结合时,便最终成为了礼乐制度中一类很重要的权力象征物。这种权力象征物的有效性不仅体现在其持有者的生存期内,同时还体现在其持有者死后随葬“明弓矢”的葬制中。

《礼记·王制》:“诸侯,赐弓矢,然后征;赐𫓧钺,然后杀。”由此可知,弓矢作为礼器的用途之一,是诸侯拥有征伐权的权力象征物。具体来说,在礼乐制度中诸侯获得征伐权的授权方式,是由天

子赐给他象征其征伐权力的兵器类礼器——弓矢和铁钺。《史记·殷本纪》载殷纣王曾授姬昌(周文王)以弓矢铁钺。此时前者的身份是天子,后者是诸侯,故前者向后者"赐弓矢铁钺"是一种"使得征伐"的礼制性授权方式。前者同时还封后者为"西伯",也就是统辖"西土"诸侯的"侯伯"。姬昌脱"羑里之囚"后的"戡黎",[①] 正是他以"西伯"的身份行使商天子所授"使得征伐"的权力。

《周礼·夏官·司弓矢》:"唐弓、大弓,以授学射者、使者、劳者。"上文"使者"指天子或诸侯的使者。天子或诸侯在遣使时的授权方式之一,是将属于自己的礼弓作为使者的信物。在《仪礼·聘礼》中,当来使进入主国后,依礼制在宾主之间要有一个"问"与"劳"的仪式。在这个仪式中,代表主国之君迎接并慰劳宾国使者的人被称为"劳者"。从这个意义上说,"劳者"实际上是不出境的使者。因此,"使者"、"劳者"使用礼弓的方式基本相同。

在诸侯宾于天子以及诸侯相为宾的宾客礼中,"问"与"劳"是一个很重要的仪式情节。根据宾主之间不同的等级关系,依礼制要有不同的"问"数和"劳"数。如在诸侯宾于天子的问劳之礼中,"上公之礼"是"三问三劳","诸侯之礼"是"再问再劳","诸子"则是"一问一劳"。[②] 由此可知,当"使者"与"劳者"会面的时候,二者都是以天子或诸侯的礼弓作为其礼制性的信物的。《礼记·曲礼上》:"凡以弓、剑、苞苴、箪笥问人者,操以受命,如使者之容。"由此可知,用以行问礼的礼器除礼弓外还有剑、苞苴、箪笥等。

直到春秋时期,诸侯以礼弓遣使的礼制仍有所残存。如晋楚鄢陵之战时楚子遣使见晋将郤至"问之以弓"。[③] 又如"卫出公(卫

① 参阅《尚书·西伯戡黎》。
② 《周礼·秋官·大行人》。
③ 《左传》(成十六)。

侯辄)自城鉏使以弓问子赣。”[①] 又如“齐侯田于沛,招虞人以弓”[②]等等。由《左传》内容可知,诸侯间的宾客之礼几乎年年有之。在这些宾客礼中大多都应有使用礼弓的“问”、“劳”之礼,这些礼制细节按“春秋笔法”多被省略,此当即《公羊传》所谓“常事不书”。

(四)彤弓与羿职

《海内经》:“帝俊赐羿彤弓、素矰,以扶下国,羿是始去恤下地之百艰。”“羿”是一种人神共用的“神官”名称,羿职产生于射礼的早期阶段。低层级射礼中的优胜者被称为羿,天子级射礼中的优胜者被称为“仁羿”。也就是说,作为人的羿是早期射礼中的优胜者。由上引《海内经》内容可知,羿的权力象征物是天子所赐“彤弓素矰”。商周时期以天子所授弓矢作为征伐礼器的情况,应与早期的羿职有直接关系。

具体来说,早期天子级射礼中胜国所获得的权力之一,是受命于天子的征伐权。其授权的方式,是天子所赐作为征伐礼器的弓矢。从这个意义上看,早期的“后羿”应是一个善射的猎神和战神。前已述及,早期射礼中胜国获得的另一个重要权力是狱讼和刑杀。这个权力的实施对象主要是个体社会成员,而征伐权的实施对象则是作为群体的邦国。二者都是狱讼和刑罚的权力,只是对象有所不同,前者是刑人的权力,后者是刑国的权力。

关于刑国的权力,可以参阅《周礼·夏官·大司马》的有关内容:“以九伐之法正邦国:冯弱犯寡,则眚之;贼贤害民,则伐之;暴内陵外,则坛之;野荒民散,则削之;负固不服,则侵之;贼杀其亲,则正之;放弑其君,则残之;犯令陵政,则杜之;外内乱,鸟兽行,则灭之。”在《周礼·大司马》“救无辜、伐有罪”的“九伐之法”中,应包含

---

① 《左传》(哀二十七)。

② 《左传》(昭二十)。

了一部分“以扶下国”的早期羿职。“救无辜，伐有罪”一直是礼乐制度中的重要王政内容，其主要的保护对象是方国间冲突中的弱小方国。

以射礼争羿职的制度始于帝俊的时期，这个时期应大致在黄帝之后和帝尧之前。这种制度当然是开创于人世，人死后成为了神，神与神的关系成为了人与人礼制关系的宗教依据。在此后新一轮天子级射礼中的胜国，便因此获得了新一届的羿职。当天子授征伐礼器的弓矢给胜国诸侯时，天子的身份是帝俊的神尸。在胜国诸侯从天子手里接过礼弓的那一刻，他便因此而成了后羿的神尸。如此这般，羿神便从上天到达了下地，并“附体”到了新一届胜国诸侯的身上。胜国的诸侯随每一次羿职的换届而不断更换，但作为重要王政的羿职本身则是稳定不变的。

《海外南经》：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。”这是有关早期羿职的一段史料，这一历史事件应早于夏代。《尚书·五子之歌》：“太康尸位，以逸豫灭厥德，黎民咸贰。乃盘游无度，畋于有洛之表，十旬弗反。有穷后羿，因民弗忍，距于河。”太康是夏代第二个天子，他以田猎的名义出行不返，荒废了天子应履行的政事。当时作为“后羿”的羿职拥有者是有穷国的国君，他此次行使羿职的原因，是“因民弗忍”，此与“以扶下国”和“恤下地之百艰”的羿职基本吻合。只是此次用兵的对象是天子，这已超出了羿职的权限。

在这个历史事件中，有穷国君利用羿职的征伐权用兵废黜了太康，并立其弟仲康为天子。一方面有穷国君的此次用兵避免了中央政权的进一步失政，维系了夏后氏的天子地位。另一方面此事表明羿职的兵权足以对中央政权构成威胁。因此，此事应是射礼选羿制度被废除的直接原因。这个制度具体应是在仲康继位之后不久被废除的。

在礼乐制度的演化历程中，射礼选羿制度的废除是对射礼和

军礼的一次制度调整,这次调整只是废除了胜国的羿职,除此之外的礼制内容大多仍被保留下来。比如,弓矢在此事之后仍然是一种主要的征伐礼器,只是在什么时候将征伐礼器授与哪一个方国诸侯,其决定权已经掌握在天子的手里。而不是由射礼来决定。

(五)射舞与射节

《周礼·春官·大司乐》:大射,王出入,令奏《王夏》;及射,令奏《驺虞》;诏诸侯以弓矢舞。

《周礼·春官·乐师》:凡射,王以《驺虞》为节,诸侯以《狸首》为节,大夫以《采蘋》为节,士以《采蘩》为节。……燕射,率射夫以弓矢舞。

《周礼·夏官·射人》:以射法治射仪,王以六耦,射三侯,三获三容,乐以《驺虞》,九节五正;诸侯以四耦,射二侯,二获二容,乐以《狸首》,七节三正;孤、卿,大夫以三耦,射一侯,一获一容,乐以《采蘋》,五节二正;士以三耦,射豻侯,一获一容,乐以《采蘩》,五节二正。

《周礼·春官·大师》:大射,帅瞽而歌射节。

由上面的引文和《周礼》中《视瞭》、《钟师》、《笙师》、《镈师》等职条的内容可知,射礼是礼乐制度中的一个重要用乐场合。在《仪礼·乡射礼》中共用"正歌"六篇:《关雎》、《葛覃》、《卷耳》、《鹊巢》、《采蘋》、《采蘩》,还有用为"射节"的《驺虞》和仪式结束时的《陔》。在《仪礼·大射仪》的开场有《肆夏》,在相当于《乡射礼》的"正歌"部分有《鹿鸣》和《新宫》,用为"射节"的乐歌是《狸首》,仪式结束时用《陔》和《骜》。《新宫》和《狸首》已亡,其余均在《诗经》中。

这里主要讨论以乐歌为射节的使用方式。《仪礼·乡射礼》:"司射……命曰:'不鼓不释!'上射揖。……乐正东面命大师曰:'奏《驺虞》,间若一。'大师……许诺。……乃奏《驺虞》以射。"以乐歌为"射节"的仪规,是以乐歌的乐曲和节奏作为竞射者们张弓发

矢和进退“继射”的“射节”。在这种情况下，竞射者们的每一个表情和动作都要与射礼的规范和“射节”的节奏相一致。此即《礼记·射义》所说的“其容体比于礼，其节比于乐。”在《仪礼·大射仪》中也有一个与《乡射礼》相对应的段落：“乐正命大师曰：‘奏《狸首》，间若一！’大师……许诺。……奏《狸首》以射。三耦卒射，……诸公卿大夫众射者皆继射，释获如初。”

很明显，这是一种一面跳着舞一面进行的竞射方式。《周礼·大司乐》所说“大射”中的“诏诸侯以弓矢舞”和《周礼·乐师》所说“燕射”中的“率射夫以弓矢舞”，指的都是上述“竞射方式”。在《仪礼》的《乡射礼》和《大射仪》中，其竞射方式均分为两种，一是无“射节”的竞射，二是有“射节”的竞射。前者当即《乡射礼》所说的“主皮”竞射，后者当为《乡射礼》所说“用乐行之”且“不主皮”的“礼射”。

“礼射”中射舞的“前身”是更加早期的祭舞和兵舞。在射礼出现之初，只有无“射节”的主皮竞射。在礼乐制度的进一步发展中，“主皮”竞射的后面出现了一个“不主皮”的“礼射”段落。在这个段落中，以竞射过程为载体，被加入了祭舞和兵舞的成分。同时，以往的祭歌也被用来作为射舞的“射节”。作为“射节”的节数，也就是“九节五正”、“七节三正”等内容，是礼乐制度中区分祭典和祭祀者等级的仪规，属于礼乐制度中多有所见的礼数现象。至于“节”数与“正”数的具体细节情况，现在已很难搞清。

(六)争祭礼制：从均权到集权的过渡

前已述及，在澳大利亚阶段的小型部落社会中，一个独立部落本身便具有“联盟”的性质。在一个独立部落的内部，一般分为两个彼此通婚的胞族(半族)，每个胞族一般又分为几个氏族。因此，一个独立部落实际上是一个由两胞族及其所属若干氏族构成的“联盟”。在这种近代以来可以直接观察到的最小“联盟”中，盟员

间的权力均等是构成联盟的基本原则。在这些独立部落的起源神话中，由“文化英雄”创造天地时或是由诸盟员均分天地时的神话内容多有所见。前面已经谈到，这是一种均权原则的“联盟”组建方式。

北美洲的易洛魁联盟是一个典型的均权联盟，它由五个部落（后为六个）组合而成。在南北美洲的近代原始民族中，已经形成了许多这个规模的中型部落社会。在不同的“个案”中，集权与均权之间的“比重”亦有所不同。在近年来的人类学研究中，将集权化程度更高的“部落联合体”称为“酋邦”，并以此对摩尔根“部落联盟”的“理论”作出否定。前已述及，在一个连续性的“变量”中执其一端的“理论取向”如同胶柱鼓瑟，无法兼容彼此不同的“个案”。

在目前已知的人类学素材中，“部落联合体”可以被勉强分为三种类型。第一种是比较松散的和临时性的“攻守联盟”。第二种是易洛魁类型组建质量较高的“永久性联盟”。第三种是所谓“酋邦”。几个部落间“攻守联盟”的缔结主要是由于部落间冲突的压力，“永久性联盟”的缔结需要有一个具有很高智慧的推动者提供高质量的联盟组建方案。这两种联盟的缔结都不是盟员间彼此征服的结果，都是通过一个自愿的、和平的协商和妥协的过程，并且都是以加盟成员间的权力均等作为第一组建原则。“酋邦”作为集权化程度较高的“部落联合体”，它应有两种形成的途径，一是在前两种联盟的基础上通过集权化程度的加强演变而来，二是通过一个部落对其他若干部落的征服和建立稳定的主从关系而形成。

首先，在独立部落社会阶段，每一个独立部落本身便是一个均权的“联盟”。其次，在这个阶段的每一个独立部落都有着很强的独立意识，一个强势部落对一个弱势部落的“彻底征服”是很难实现的。在被强邻奴役和逃离强邻另僻居地之间，一个独立部落更加倾向于选择后者。在人口分布密度很低的独立部落社会阶段，仍然可以找到生存条件差一些的无人区域。因此，“酋邦”型“部落

联合体”应主要是通过“第一个途径演化而来,在封闭的岛屿环境中,第二个途径更易于实现。

在大型古代文明的形成过程中,武力征服与政权组建是两个彼此依存的环节。前者强而后者弱,则征服很难持久,后者的进行又要以前者为基础。前已述及,阿斯特克人和印加人在这个方面明显不同。前者是硬性的武力征服,对被征服部落实施强制性的纳贡和劳役制度。后者则采用了“软硬兼施”的征服手段,并且对被征服部落实行了远为宽容的政策。在文化统一和政权组建的质量上,后者都要远高于前者。因此,从长远看,后者的存在期(假如没有欧洲人的介入)要比前者更加长久。在印加文明的政权组建方式和各种制度中,有许多与华夏文明相近似的内容。这是一个有待于深入研究的重要课题。

在华夏文明的形成过程中,均权和集权是这一进程推动者们所面对的一对矛盾。从“昔天之初”到“地平天成”,在一整套“天地神民类物之官”的文化和政权的结构中,仍然采用了许多既往均权原则的组建方式。但这一进程推动者必须要解决的问题之一,是要让一个大规模的政权结构可以有效地运转起来,是要为“王政”的实施提供权力的支点。为此,便有必要在既往均权原则的基础上注入集权的成份。作为一种变通方案,射礼等竞技性择位制度可以在一定程度上解决这方面的问题。

一方面,竞技性择位制度以均等的竞争机会体现了既往权力均等的原则。另一方面,这种制度又可以在均权结构的基础上去形成具有主从关系的集权结构。对于这种制度的创立者来说,给每一个均权单元以平等的争位权是他的手段,构建一个具有主从关系的集权结构是他的目的。无论若干争位者的具体争位结果如何,依据争位的规则必然要争出一个胜者,而这个胜者所获得的权力,则是一部分“王政”的执行权。以这种方式,便可以在不同层级的均权结构中去确立相应的“王政”执行者,或者说是王政的执行

环节。

与分配天地时的结果却是组合在一起的情况相同，祭神典礼中的竞技性择位制度也是一种相当巧妙的设计方案。这种制度为均权单元间的权力和利益分配提供了有效途径，每一次祭神竞技都是一次权力和利益的周期性再分配过程。以竞技的方式解决均权单元间的这些敏感问题，便可以有效避免更加激化的争端。一些迹象表明，这种制度并不局限于华夏文明的早期阶段。希腊古典时代仍然普遍存在的祭神竞技会表明，这里曾形成过一个全希腊性的城邦联盟。①

弗雷泽在《金枝》中曾讨论过与此有关的问题："与公主联婚并继承王位的权利有时明显地取决于某种竞赛。阿莱特尼的利比亚人将王位授予跑得最快的人。古代普鲁士的贵族候选人赛跑，最先跑到国王面前的人便封为贵族。据古老传说，最初奥林匹亚的竞技系由恩狄米昂主持，他让他的儿子们参加赛跑，优胜者继承王位。据说他的坟墓就位于那跑道的起点。有名的珮洛普斯和希波达弥亚的故事也许纯粹是传说中为获得王位而举行的最初的那些奥林匹亚赛跑的另一种说法。"② 这些情况表明，早期的神庙竞技除了祭位的选择功能之外，还曾具有过均权单元间一些实际权力和利益的分配功能。这些功能与华夏文明"射为诸侯"的远古礼制是比较接近的。在失去其原有的功能之后，这些远古制度在很长一段时间里仍较普遍地残留于各种遗俗中。

弗雷泽在《金枝》中引证了许多与此有关的晚期遗俗，包括西欧地区多有所见的"夺王赛"。在地中海沿岸以北的西欧地区，也曾形成过一些不同规模的"部落联合体"。在这一地区"夺王赛"的早期功能中，很可能已经具有了均权单元间的群间权力分配功能。

① 张岩：《古代文明的当代话题》，《读书》，1997年第10期。

② 弗雷泽：《金枝》中译简本，第236页。

这些晚期的民间祭俗，是世世相传于群体行为中的古代"文化遗存物"，这些"遗存物"是后人了解西欧地区"异教时代"一些远古礼制的重要认识线索。

在弗雷泽所例举的争祭遗俗和希腊古典时代的祭神竞技中，竞技的项目从赛跑、赛马、赛车、掷铁饼、掷标枪等到音乐、诗歌乃至戏剧等等。在华夏文明的形成过程中，早期阶段多样化的竞技项目最终被统一为射礼。射礼的早期功能除了祭位的选择之外，还包括了"射为诸侯"、"益地"和"削地"、羿职、狱讼和刑杀权等权力和利益的分配。这些功能在西周时虽仍有一些保留，但据现存的古文献素材，已很难完成一个相对完整的认识过程了。

(七)西周射礼的选贤功能

射礼在西周时的主要功能之一是选贤，被选者包括"万民"和"国子"。《周礼·大司徒》"以乡三物教万民而宾兴之"的第三个内容是"六艺"，具体为"礼、乐、射、御、书、数"，"射"是"六艺"之一。由《周礼·地官·州长》的内容可知，"春秋以礼会民而射于州序"是一个制度性的"常事"。

> 《周礼·地官·乡大夫之职》：各掌其乡之政教禁令。……三年则大比，考其德行、道艺，而兴贤者、能者、乡老及乡大夫帅其吏与其众寡，以礼礼宾之。厥明，乡老及乡大夫、群吏献贤能之书于王，王再拜受之，登于天府，内史贰之。退而以乡射之礼五物询众庶，一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰兴舞。此谓使民兴贤，出使长之；使民兴能，入使治之。

"乡"是西周时一种很重要的政区划分方式，上面的引文较完整地讲述了射礼的选贤功能。首先，在乡射礼之前已经选出了一批"贤者"和"能者"；其次，以这些贤能者作为竞射选手，以竞射的方式再从中选出若干优胜者。"乡射之礼"的竞射考核标准共有五个，其中"和"、"容"以及"和容"三项是指对射礼仪规的遵循情况。

由《仪礼·乡射礼》的内容可知,这是一个仪规细致且极为繁冗的仪式过程。能够在这个过程中毫无差错地循规蹈矩,实际上是一件很难做到的事情。"兴舞"是射礼中的射舞,这个仪式过程对竞射者的要求有两个,一是射舞合于"射节",二是中靶的成绩。"主皮"竞射没有附加条件,具体是通过"胜者又射,不胜者降"的方式决出优胜者。

前面提到,在乡射礼之前已有一个选择贤者和能者的过程。在《周礼》"乡大夫之职"以下的《州长》、《党正》、《族师》、《闾胥》等职官条目中,都有与此有关的具体制度。乡以下的社会组织是:"五家为比","五比为闾","四闾为族","五族为党","五党为州","五州为乡"。在《闾胥》中的"敬"者、"敏"者应是第一个选人层级,《族师》中的"孝"者、"弟"者、"睦"者和"有学者"为第二个选人层级,《党正》中的"德行道艺"是第三个层级,《州长》中的"道艺德行"是第四个层级。第四级的中选者被记名于乡级政权的"贤能之书"。这些人中通过乡射礼决出的优胜者,便由此获得了一种明确的任职资格:"出使长之","入使治之"。

《周礼·夏官·诸子》:"掌国子之倅,掌其戒令与其教治,辨其等,正其位。……凡国之政事,国子存、游倅,使之修德学道。春合诸学,秋合诸射,以考其艺而进退之。""国子"是贵族子弟,这些年轻人在任职之前要有一个受教育的过程。这个过程中"考其艺而进退之"的标准主要有两个:一是"学"的成绩,二是"射"的成绩。由此可知,竞射在贵族子弟中也具有比较重要的选贤功能。

在天子级射礼中,王以诸侯为"耦";在诸侯级射礼(《礼仪·大射礼》)中,诸侯以大夫为"耦",大夫以士为"耦";在《仪礼·乡射礼》中,大夫以士为"耦",士以其"弟子"为"耦"。礼乐制度中的御耦等级为:"王以六耦","诸侯以四耦","孤卿大夫以三耦","士以三耦"。射礼中的被选者是"耦",乡射礼中的被选者包括了两个层级,一是作为士之"三耦"的乡民,二是作为大夫"三耦"的士。从这

个角度上看，在不同层级的射礼当中，乡民中的“贤者”、“能者”作为士的“耦”，士作为大夫的“耦”，大夫作为诸侯的“耦”以及诸侯作为天子的“耦”，这些为耦者均应具有被选者的身份。这种从士到诸侯的以耦选人的制度直到西周时仍有所残留，此当即《礼记·射义》所说：古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士”的制度。此外，西周时战车上的射手也应是通过射礼选拔出来的。

(八)民族风格：射礼中的竞争与揖让

射礼中的“主皮”竞射是一种比较单纯的竞技，“胜者又射，不胜者降”的竞射方式已近似于现代体育比赛的规则。古代希腊的祭神竞技会大多也有比较严格的裁判规则。这种竞赛方式的基本原则，是通过公平的竞争清晰明快地决出竞技者的名次。因而这是一种力量与技术相结合的争胜，是一种富于阳刚之气的对抗。

与“主皮”竞射相比较，“礼射”中被加入了许多与竞射本身没有关系的额外规则。前已述及，“礼射”的成绩除中靶的名次外还要加上“其容体比于礼，其节比于乐”的循规蹈矩的情况。这种一面跳着舞一面进行的竞射，毫无疑问会影响射手们的中靶成绩。这种循规蹈矩的抗争规则明确体现了其创制者的创制意图：这种规则旨在强化射手们对礼乐秩序的遵从意识。

除“主皮”竞射与“兴舞”的“礼射”之外，乡射礼的另外三个比赛标准是“和”、“容”以及“和容”，这三个标准是指对仪式中繁冗仪规的遵循情况。以《仪礼·乡射礼》为例，在这篇仪式脚本的繁文缛节中，最引人注目的仪规是仪式参加者之间反复进行的礼敬揖让，其数量之多已远远超出“人之常情”。为使读者在这方面得到更加直观的了解，现将《仪礼·乡射礼》中的有关内容辑录如下。

《仪礼·乡射礼》：

……主人戒宾，宾出迎，再拜。主人答，再拜，乃请。宾礼辞，许。主人再拜，宾答再拜。主人退，宾送，再拜。

……主人朝服，乃速宾；宾朝服，出迎，再拜，主人答再拜，退；宾送，再拜……

及门，主人一相出迎于门外，再拜；宾答再拜。揖众宾，主人以宾揖……宾少进，主人以宾三揖，皆行，及阶，三让。主人升一等，宾升。主人……再拜，宾……答再拜。

……主人……一揖，一让，……宾……拜洗；主人……遂答拜。……主人……一揖，一让，升；……主人……取爵……献宾。宾……拜。……宾……拜。……主人……答拜。宾……遂拜，……主人……答拜。

……宾卒洗，揖让如初，升。主人拜洗，宾答拜。……宾……实爵……酢主人。主人……上拜，宾少退。主人进受爵，复位；宾……拜送爵。……主人……遂拜，……宾……答拜。主人……再拜崇酒；宾……答再拜。

……揖让升。……主人……遂辞，……宾……答拜。主人……遂拜，……宾……答拜。主人实觯宾之席前，……宾……上拜。……宾……反位。主人……拜送。……

主人揖降，宾降，……主人……三拜众宾，众宾皆答一拜。主人揖升，……实爵……献众宾。众宾之长升拜受者三人，主人拜送。……

揖让升。……一人……拜，……宾……答拜。……拜，……宾答拜。……宾拜。……举觯者……拜送……

……主人揖让，以大夫升，拜至；大夫答拜。……主人实爵，……献于大夫。大夫……上拜，……反位。主人……拜送。……(大夫)拜，主人答拜。……揖让升。……主人……拜，大夫答拜。……(主人)拜，大夫答拜。……主人再拜崇酒，大夫答拜。主人……揖降，大夫降，……主人揖让，以宾升……

……主人再拜，司正答拜。……主人……再拜，宾……答

再拜，皆揖就席。……

……司射东面立于三耦之北，……揖进，……北面揖；及阶，揖，升堂，揖；……揖，……揖。……南面揖，揖如升射；降……

……上耦揖进，……当阶，北面揖；及阶，揖。……上射揖，……北面揖；及物，揖。……南面揖，揖如升射。……相揖。……宾揖。

……上耦揖进，……北面揖，及楅揖。……上射揖进，……东面揖。下射……揖，……南面揖，……揖，……相揖……

……一耦揖升如初。……上射揖。……

……宾、主人、大夫揖。皆由其阶降揖。……阶下揖，升堂揖。……北面揖，及物揖，乃射。……南面揖，……阶上揖，降阶揖。……升阶揖，升堂揖。……大夫为下射，揖进，……揖如三耦。……揖如升射。……

……一耦进，揖如升射。……揖。……相揖。

……获者……北面拜受爵，司马西面拜送爵。……释获者……拜受爵，司射北面拜送爵。

……宾、主人、大夫降揖如初。……皆进阶前揖，及楅揖，……揖退。……(宾与主人)及阶揖，升堂揖，就席。……大夫……揖皆进，……而后耦揖进坐，……揖。……揖退。……一耦揖升如初。……上射揖。……升饮如初。……揖，皆升就席。

……宾……北面酬主人。……宾……拜，……主人答拜。……主人……北面拜，……北面拜送。宾揖，……主人……酬大夫，……主人揖，……众受酬者拜，……司正……使二人……拜，……宾与大夫皆……答拜。……拜，……答拜。……宾与大夫拜。……皆拜送。……

……主人以宾揖让。……宾出，……主人送于门外，再拜。

上面的引文尚未将“辞”、“兴”、“对”等礼敬内容包括在内。在《仪礼》中的《乡饮酒礼》、《燕礼》、《聘礼》、《公食大夫礼》、《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》等仪式脚本中，宾主之间礼敬揖让的内容都是很多的。但细加比较可以发现，在《乡射礼》和《大射仪》中的此类内容最多。这当然不是一个偶然的现象。如果说“礼射”是一种循规蹈矩的抗争，那么“和”、“容”等仪规则是以礼敬去冲淡竞争，以揖让去调和对抗，以典雅敦厚去损抑勇猛锐利，以阴柔驯顺去中和阳刚剽悍。

礼乐制度和礼乐文化中的等级、秩序和繁文缛节，曾在长时期内有效地消损了我们“民族性格”中阳刚勇猛的锐气。在这种情况下，社会成员的个体意识受到了有效的压抑。无所不在且繁冗沉闷的规矩遏制了独立勇敢的思考和创造，循规蹈矩的中正平和遏制了英雄主义的躁动与追求。伟大的礼乐文化因此而失去了更新的生机。

《礼记·射义》：“孔子曰：君子无所争，必也，射乎？揖让而升，下而饮。其争也君子。”在孔子言论中被反复塑造出来的“君子”并不失为一种美好的人格典范。但由于这种人格典范的实现难度过高，所以在绝大多数情况下成为了乖巧阴柔者乔装的外衣。我们这个民族的“性格”中是否一直缺少了一些什么？竞技的精神在多大程度上可以有效释放出一个民族的创造力？我国的“知识界”是否至今仍然缺少竞技的精神，竞技的勇敢，竞技的规则？

第十八章

古文字专题及《山海经》内容

第一节　青铜礼器的功能与铭文内容

青铜礼器亦称彝器，是古代建邦立国的重器，是礼器拥有者的主要权力象征物之一。容庚和张维持二先生对青铜礼器的分类方式[①] 比较适宜，具体如下：一、食器部：1 烹煮器门，2 盛食器门，3 挹取器门，4 切肉器门；二、酒器部：1 煮酒器门，2 盛酒器门，3 饮酒器门，4 挹注器门，5 盛尊器门；三、水器部：1 盛水器门，2 挹水器门；四、乐器部，钲、钟、铎、铃、铙等等。水器用于各种祭祀仪式中的沃盥之礼，乐器的主要用途是在各种祭祀仪式中演奏祭神乐曲。此外，象征征伐刑杀权的钺、钺等武器类礼器也应是一个重要器门。下面具体谈谈食器和酒器的用途与功能。

（一）食器类礼器的由来与功能

在亚洲东北部地区的吉利亚克人、阿伊努人等近代原始民族中，已经出现了专用于杀祭仪式中的食器类礼器。其具体的使用方式主要有两种情况：一是由仪式主持者所拥有的公用食器，仪式

① 容庚、张维持：《殷周青铜器通论》，文物出版社，1984 年，第 25 页。

的主持者也就是群体的首领以公用食器将祭肉分配给每一个仪式参加者。二是每一个仪式参加者所拥有的自用食器，仪式参加者们以此在仪式中领取各自应得的一份祭肉。这两种食器都是只用于仪式中，并且已经具有了表示其拥有者身份和地位的功能。也就是说，在大型古代文明形成之前，雏型期的食器类礼器已经出现于一部分中型部落社会中。这个时期要远早于青铜器的出现。

在较早期的杀祭仪式中，祭肉的使用至少在名义上是人神共食的。也就是将一部分祭肉献祭于神，另一部分由仪式参加者们分食。在这种情况下，仪式主持者往往是以神的名义来分配祭肉，而普通仪式参加者则是以一个正式群体成员的资格来领取"圣餐"。这样，在不同等级的祭器之间便具有了表示其拥有者之间社会关系的功能。从小型和中型部落社会到大型古代文明，祭神典礼一直是"神权社会"中具有重要意义的社会活动。有相当一部分"神权制度"都是以祭神典礼的仪规作为确立的依据。

前已述及，在青铜器出现之前，玉制礼器已在较大范围内被使用。玉石被人们选为制造礼器的材料，主要是由于其质地的贵重精美。当一个规模较大的原始政权在其辖区内垄断了玉石的来源和制造工艺，它便具有了在其辖区内统一使用玉礼器的条件。对于接受礼玉的下级政权来说，贵重精美的玉器是其乐于接受的圣器。对于授予礼器的上级政权来说，由于这种礼器不易被仿制，所以是一种易于统一管理的祭神圣器和权力象征物。与玉制礼器的上述情况相同，当人们掌握了青铜的合金技术之后，便很容易选用这种贵重、精美、坚硬、耐用的金属作为制造礼器的材料。

在青铜合金技术出现之初，正值华夏原始文明在形成之后不断强化和提高其政权质量的那个时代。在原始文明性质的政权结构中，作为权力象征物的各种礼器是政权框架的重要支撑物。因此，这一进程的较早期推动者并非偶然也并非必然地选用了青铜作为礼器的质料。最初的青铜礼器应是矛戈一类的武器类礼器，

随着青铜冶铸技术的提高，出现了日趋精美的大型青铜礼器。直到商周时期，青铜礼器中数量最多的是食器类礼器。当中央政权将一件或一组青铜礼器授与一个下属方国的首领时，便是以此授予他在这一政权范围内的主祭权。在当时的社会文化背景下，一个首领的主祭权往往是其它社会权力的基本依据。食器类礼器是杀祭仪式中主祭权的主要体现方式之一。

（二）祭祀用酒与酒器

在近代原始民族的中小型部落社会中，已经出现了使用"宗教性致幻剂"的情况。在南、北美洲的印第安民族中，此类现象最为普遍。具体的用品包括一些食用后可以使人产生幻觉的植物，如摩根①、龙舌兰豆②、达杜拉③、吉姆逊草④ 等，还包括一些经过酿制的酒精类饮料。在绝大多数情况下，人们只在祭神典礼中服用此类致幻剂，仪式外则禁用。服用的目的，是为在仪式中获得一种恍恍惚惚的"通神"的效果。因此，将此类饮品称为"宗教性致幻剂"是比较适宜的。

> 寻求灵验是北美印第安人的一种酒神型癖性……人们公开地以药和酒为手段，经常寻求这种体验。在墨西哥的印第安部落中，人们在典礼中用巨型仙人掌的烈性果汁达到一种超凡入圣的心灵福地。对他们来说，这种心理状态具有至上的宗教意义。在其邻邦彼马人每年的盛大典礼上，人们以啜饮这种仙人掌琼液的方式获得所有的神赐。祭司们率先饮用，随后所有的人一起喝，以达到"超凡入圣"的境界。在他们的宗教实践和诗歌中，令人陶醉和宗教是同义语。沉醉同样

① 一种含有麻醉剂的仙人掌植物。

② 一种产生幻觉的药物。

③ 一种蔓陀罗属植物。

④ 一种茄科毒草。

具有朦胧的灵觉和感悟相混合的特性。它给予整个部落以一种神魂颠倒的兴奋感,给它蒙上一层宗教色采。①

以小型和中型部落社会中的此类现象为基础,在一些大型原始文明中较普遍地出现了以酒作为宗教性致幻剂的现象。在欧亚大陆较大规模的原始文明中,大多都曾出现过此类现象。在我国的大型原始文明阶段,酒在祭神典礼中的使用由来已久。由于酒是一种易于成瘾的饮料,故一些人倾向于利用特权在仪式之外服用这种可以"解忧"的饮料。在商代晚期,中央政权的许多官员在仪式之外的"荒腆于酒",是导致商王朝政权管理质量迅速下降的一个重要原因。《尚书·酒诰》是西周初期周武王严令禁止晚商以来滥饮之风的一篇文诰,其中多次提到只有在祭祀时才能饮酒的内容。至少在西周中期以前,仪式外的滥饮之风受到了比较有效的收敛。

在西周结束之前,各种祭神典礼中的饮酒方式仍保留了许多极为古老的"原初形态"。在我国古文献所记录的一些仪式中的饮酒方式,仍与印第安人的同类现象多有相似之处。比如,《诗经》中有30首左右的诗篇涉及到了仪式中用酒的情况。其中,《楚茨》、《有驳》、《宾之初筵》等篇所描述的祭神典礼中的醉酒情境与印第安人的同类现象极为相近。在《仪礼》中也有一些与此相关的内容,如前已谈到的"主人"与"宾客"之间"无不醉"和"敢不醉"的仪式性对答。

较早期祭神典礼中的用酒和用牲方式在如下两个方面是基本一致的,即献神和自用。当然,在神尸"强饮强食"于仪式之中的时候,上述两种用途便不易区分了。从上述意义上说,祭神典礼中酒器与食器的使用方式也是基本一致的。完整地说,食器类礼器的用途是在仪式中对祭牲的切割、烹制、献祭和分食,酒器类礼器的

---

① 鲁思·本尼迪克特:《文化模式》,张燕等译,浙江人民出版社,1987年,第82页。

用途则是在仪式中煮酒、奠酒、分酒和饮酒。

(三)青铜礼器的传世期

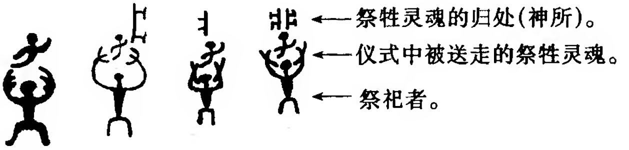
前已述及,我国的青铜礼器应有一个很长的"传世期"。这个时期的上限应大致在黄帝时或略晚些。从黄帝到禹,正是华夏文明政权体制日趋完善的一个很重要的组建时期。当中央政权将青铜礼器授予一个方国首领的时候,是以此将这一方国的主祭权和统辖权授予了这个首领。对于接受这一授器和授权的方国首领来说,他同时也以此认可了他和他的方国与中央政权之间的主从关系。这种制度的推行意图是建立一个更加稳定的政权结构,是确立政权结构诸环节间更加稳定的主从关系。

这种授器和授权的礼制被称为"命"或"册命",礼器作为授权的信物也可以被称为命器。《周礼·大宗伯》:"以九仪之命正邦国之位:壹命受职,再命受服,三命受位,四命受器,五命赐则,六命赐官,七命赐国,八命作牧,九命作伯。"《周礼·春官·典命》中有关于册命等级制度的完整内容。

在青铜礼器的传世期,当一个方国首领接受了中央政权的册命和命器之后,这一个或一组青铜礼器便成为这一方国政权的传国宝器。对传国宝器的拥有,便意味着拥有这一方国正统的首领地位。这种传国宝器的传承范围,应局限于那个首次接受册命的方国首领的近亲后代。当青铜器"生产能力"提高到一定程度,便具备了随葬明器的出现条件。随葬明器的出现结束了青铜礼器的"传世期"。目前可以见到的青铜礼器除一小部分为窖藏外,绝大多数是墓葬中的随葬器。在较早期的随葬明器中,有很大一部分是对传国宝器的仿造。由于这个原因,可以通过这些明器去了解"传世期"内传国宝器的造形、纹饰、铭文。

(四)命器与命辞

命器上的铭文可以被称为“命辞”,“命辞”的内容与命器的用途相对应。也就是说,青铜礼器上铭文的含义范围相对来说是比较狭窄和稳定的。愈是比较早期和简短的铭文,这种情况便愈加明显。陈汉平先生将西周时期青铜礼器的命辞内容分为或有或无的六个部分[①]:1 时间地点,2 册命仪式,3 册命授职,4 册命赐物,5 受命仪式,6 作器铭识。通过本书至此的讨论可知,更加早期和简短的命辞内容大致包括如下情况:1 祭祀仪式中的享祭神,2 祭祀仪式的仪式内容,3 祭器在仪式中的用途,4 祭祀仪式中的人神关系,5 由祭器所确立的主从关系,6 命器的传世功能等等。下面举例说明上述情况。



以上四种情况在较早期和简短的金文命辞中比较多见,故可以被视为同一组金文的四种写法。下方的“ ”指祭祀仪式中的祭祀者,其上方的“ ”指被祭祀者杀于仪式中的祭牲的灵魂及其归去的方向,“ ”、“ ”、“ ”指祭牲灵魂的“归处”也就是仪式中享祭神的神所。这一组金文较完整地表述了较早期杀祭仪式及其祭祀观念的基本内容。作为最初的金文命辞之一,其造字与用字的意图是在命器的命辞中明确规定命器本身的使用场合和使用方式。“ ”是“子”字的初文,与《诗经》中几十首早期祭辞的内容相比较,可知这一组金文的含义相当于《诗经》中的“之子归”和“之子于归”。因此,后面将这一组金文称为金文“之子归”。

① 参阅陈汉平:《西周册命制度研究》,学林出版社,1986年。

←——祭器。

←——祭祀者手操祭器的献祭行为。

在上面这个早期铭文中，“”是金文“之子归”中“”的省略，也就是只以祭祀者的双手来表示其具体的献祭行为。“□”是食器类礼器的象形，不难想到，这个礼器中的所置之物是仪式中用以献祭于神的动植物祭品，主要应是杀祭仪式中的祭牲之肉。

←——“”字的变形。

上面这组金文(弁爵)与金文“之子归”的含义相近。上方的“旦”字指仪式中享祭神的居地，也就是作为神居之地的太阳。《海经》中有一些与此相关的内容，如“(蛇巫之山)上有人操杯东向立”，又如“(犬封国)有一女子方跪进杯食”。这两个例子都是指祭祀者在仪式中的献祭行为。

这三个字省略了祭祀者操器的双手，下方的“”和“”是祭器的象形，上方的“”表示仪式中归于神所的祭牲灵魂。

以上是金文中多有所见的一类早期铭文，其含义是指兵器类的礼器以及手执兵器的神形。“”、“”、“”、“”，此类字形在早期金文中也是比较多见的，其含义或是指作为杀牲礼器的弓矢，或是指与射礼有关的命器用途。《山海经》中也有一些与此相关的内容，如手持戈盾和弓矢的神形。

第二节 人神之间的王者

"王"字在夏代已是天子的专称之一,实际上这种用法应早于夏代。当确立了"天地神民类物之官"的结构之后,当百神祭所被确定在"王所",天子便获得了主祭百神的垄断权。在这种情况下,王者的宗教身份是人神之间的中介者和沟通者,即《尚书·尧典》所说的"格于上下"。"格"的含义是沟通,故"格于上下"也就是沟通于上下的意思。"上"指神,"下"指人,故更准确地说,"格于上下"是沟通于人神之间和主祭于人神之间的意思。

《尚书·舜典》:"(舜)归,格于艺祖,用特。"上文"用特"指祭典中的用牲,"艺祖"是享祭于这个仪式中的祖考神。"格于艺祖"指对"艺祖"的祭典。在这个祭典中,舜为主祭者,也就是格者。《舜典》中有一段尧传位于舜的对话。此时尧为天子,舜为其臣属,尧对舜讲的第一句话是:"格汝舜"。这句"开场白"明确地表示了尧作为格者和舜作为被格者之间的关系。格者是以主祭者的身份和神的名义在讲话,被格者则是以从祭者的身份和奉神者的名义在听命于前者。在《尚书·大禹谟》中,当舜传位给禹的时候,舜所讲的第一句话也是"格汝禹"。

《尚书·皋陶谟》:"皋陶曰:……天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明威。达于上下,敬哉有土。"这里所说"上下"之间的通达和顺畅,具体是指当时天子级政权祭祀系统的稳定和政权管理质量的良好。"达于上下,敬哉有土"是皋陶对"有土"者的儆语。《尚书·益稷》中的"祖考来格"指祖考神在仪式中的"降格"和享祭,具体的"来格"方式应是指以人为神尸在仪式中的享祭。由此可知,"格"字的早期字义是指人与神的沟通。

《尚书·汤誓》:"王曰:格尔众,悉听朕言。"《尚书·盘庚》:"王命众悉至于庭。王若曰:格尔众,予告汝训。"由上面两个"格"字的用

法可知，当天子向其臣属发布政令时，“格尔众”也是一种惯例性的“开场白”。当天子说“格尔众”或“格汝”某某的时候，对方都是臣服于他的从祭者。因此，“格”字还有一个很容易理解的引申义：臣服。具体是指被格者也就是从祭者对格者的臣服。

《尚书·大禹谟》：“……三旬，苗民逆命。……禹拜昌言曰：俞，班师振旅，帝乃诞敷文德。……七旬，有苗格。”“有苗”即前面已谈过的“三苗”政权，“逆命”指有苗氏对中央政权的反叛和背离。“有苗格”，是指通过文武兼施的征服手段，迫使有苗氏再度成为中央政权的从祭者和臣服者。

在西周时期的册命金文中，有一种比较固定的记述方式，其内容包括册命的时间、地点和一些仪式程序等，其中“王……各于大室”、“王各于大室”、“王各大室”、“王各于周庙”、“王各庙”、“王……各于庙”等内容，是一种很多见的惯例性用语。由此可知，“各”应是“格”的本字。王的“各庙”和“各于大室”，是指王的格神于“庙”和“大室”。作为册命的地点，“庙”和“大室”都是当时非常重要的祭神场所。在册命仪式中，作为册命者的王的身份是格者，被册命者的身份则是被格者；二者之间的这种关系，前面已经作过比较充分的讨论。

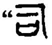
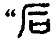
上面金文“降”字（左）的右半边，是以某种方式表述下降的含义。金文“各”字（右）的上半部分（ ）同此义。其下半部分（ ）是祭器的象形，故金文“各”字的早期含义应为降神与享祭二义的组合。

在比较完整和准确地了解了“格”字的含义之后，再来理解“王”字的含义便比较容易了。在“天地神民类物之官”的神权结构中，“王”字的上面一横指天和神，下面一横指地和民，中间的一竖指上与下相通的途径。至此，已经构成了一个字：“工”。“工”字再

加上一横便是“王”,故确定“王”字含义的关键一笔实际上正是这一横。这一横居于上与下之间,这正是王者“格于上下”的中介位置,也就是“天地神民”之间天子的位置。

再来谈谈“工”字的早期含义。与“王”字相比较,这个字单单缺少了作为主祭者和人神中介者的那一横。这个字的初义应以此为关键:“工”有赖于王者作为主祭者才能够上下相格。因此,这个字的初义是指臣服于王者的从祭方国。《尚书·益稷》:“禹曰:……苗顽弗即工,帝其念哉。”这里的“苗”即有苗氏,也就是“三苗”政权。“苗顽弗即工”的大意是:有苗氏顽劣,不来作为从祭者参加中央政权的天子祭典。《大禹谟》中的“有苗弗率”和“苗民逆命”与“苗顽弗即工”的含义相当,这也正是禹伐三苗的原因,而“有苗格”则是又一次征服的结果。这是对照了解“工”、“格”、“王”三字早期含义的一组重要例证。

《尚书·益稷》:“(舜)帝……乃歌曰:股肱喜哉,元首起哉,百工熙哉。”“苗顽弗即工”是一种背离中央政权的明确表示,而前来参加天子之祭的顺命者和被格者则刚好可以称其为“工”了。上文“百工”指从祭和臣服于中央政权的下属方国。“百工”一词在《尚书》中多有所见,至少到西周初期仍有用于初义的场合。例如,在周初的《武成》篇中,有一个“庶邦冢君及百工受命于周”的仪式,周天子在仪式中称包括“百工”在内的受命者为“群后”。“群后”是对方国首领的称谓方式,而此时“百工”仍为“群后”中的一部分成员。《康诰》是“四方民大合会”于成周时的一篇“训诰”之辞,文中述来会者的成分有“侯甸男邦采卫百工”。

前已述及,“王”字的中间一横表示了“天地神民”之间的格者和主祭者。以此为认识线索,可以了解另外一些早期字形的造字意图和早期含义。如“”、“”二字中的“ ”为祭神礼器的象形,“ ”和“ ”表示以东西分天下和以左右设官职

的一种原始政权的构建方式。与“王”字的情况相同，这两个字表示含义的关键部分是在“ ”字之上的一横：这一横表示了上下之间主祭者的中介位置。

“司”与“后”二字的早期含义比较接近，如《尚书·舜典》中的“后稷”是主管农事的职官，“司空”、“司徒”也是分别主管某项政事的职官。也就是说，“司”、“后”二字在早期均有主管某事的含义。在同一时期，《舜典》“后”字的另一个含义是首领，如“群后”是指某一层级的政权首领，又如在《大禹谟》中称天子(帝)为“元后”。此后，这两个字的用法发生分化。“后”字在进一步的字义演化中逐渐失去“后稷”、“后土”的用法而成为了首领的专称之一，“司”字则一直沿袭了其早期的含义。

《周礼》中保留了许多“司”字的早期用法。如《天官》职条中有“司会”、“司书”、“司裘”、“内司服”等职官，《地官》中有“大司徒”、“小司徒”、“司市”、“司谏”、“司救”、“司虣”、“司稽”、“司门”、“司关”、“司禄”、“司稼”等，《春官》中的此类职官凡七见，《夏官》凡十四见，《秋官》凡十三见。

“ ”、“ ”是“命”和“令”的早期字形，“ ”当是祭屋也就是神庙的象形，也可能是以抽象的方式表示向上的祭祀方向。“ ”是呈礼敬之姿的人形。由这两个字的构成情况和早期含义来看，“ ”下的一横与“司”、“后”、“王”中间一横的用法完全相同，也是对人神之间主祭者中介位置的表述。这两个字的不同之处是“命”字多了一个作为祭祀礼器象形的“ ”字，故“命”字体现了一种更加重要的主从关系。不难看出，“命”字的初义与“册命”一词的含义完全吻合。

《山海经》中“互人”的“是能上下于天”和“柏高”的“上下于此，至于天”，都是对当时宗教观念的直接体现。神的“上下于天”可由多种方式来实现，如一个属于天上的神以神尸或神偶的方式“来

格"于仪式之中(这是一种最多见的情况),又如正规祭典之外的各种降神巫术也是一种"上下于天"的情况。巫咸国葆登山的"群巫所从上下"和灵山的"十巫从此升降",都是以巫降神的现象。"群帝焉取药"于云雨之山,也是一种神的"上下"方式。

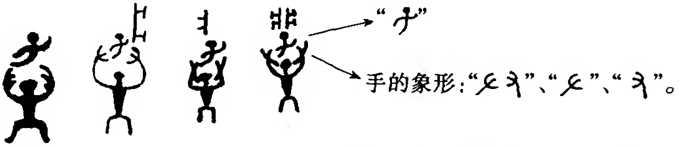
"群帝"的居地除了他们的葬所之外主要是在天上,但少和之渊为"舜之所浴也",沈渊为"颛顼所浴"之所。导致这种情况的原因应与当时的祭神观念有直接关系。首先,"沈渊"和"少和之渊"都是当时重要的水祭场所。其次,当人们在一年中某一天在这里举行盛大的祭神典礼时,会认为神在这一天要降格到这片圣水中来享祭和沐浴。此类现象在一些晚期祭俗中仍然可以见到。在这种情况下,有时祭祀者们会一同下到圣河或圣湖中去沐浴。在人们的观念中,这是一种人神共浴于圣水的邀福方式。昆吾的浴于白渊和食于三淖,也属于比较典型的降神和享祭现象。

在《诗经》的《玄鸟》、《文王》、《大明》等诗篇中,较典型体现了"命"这个概念以及三代开国天子死后作为主命神的性质和功能。比如,周文王死后有两个主要的居地,一在天上("在帝左右"),一在地上周王室的祖庙,他的职能是"陟降"于上下之间,以沟通天上的最高主命神(帝)和地上的最高主命者(王)之间"令闻不已"的关系。由于有了文王作为主命神的上下于天,每一代周天子便因此具有了"天子"的身份和天命(帝命)的人间代理者的性质。在《山海经》、《诗经》、《尚书》等古文献中,有相当一部分"上"和"下"的含义均与这种原始宗教观念有关。在"王"字产生之初,其字形也明确体现了"天地神民"之间天子的主命权和主祭权,这是原始王朝行使权力的基本依据。

第三节　手的象形与祭祀行为

金文"之子归"是古汉字造字时代的一组较早期的金文,这组

雏型文字在进一步的造字过程中曾发生过重要影响。



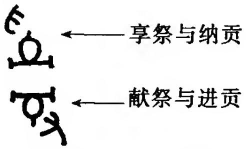
以上四个由金文“之子归”脱胎而来的象形符号，在较早期的汉字构成方式中都是比较多见的。在前面已讨论过的金文“之子归”以及“王”、“后”、“司”、“格（ ）”等字形中，还有一个很重要的认识线索，即古汉字早期造字者在构造字形的基本方法上，经常借助于上下左右的方位感来表示人神之间的宗教关系和以此为依据的人际主从关系。“ ”和“ ”都是这个方面的典型的例子。

“共”字在甲骨文中作“ ”，金文此字或被释为“弁”，不妥，同一个字在甲骨文和金文中不应有两个不相关的含义。“共工”这一神官的初义应与“共工”二字的字形构成方式有直接关系。“ ”是祭祀者手捧祭器献祭于神的象形和会意字，“工”的初义指臣服和从祭的方国，故“共工”曾是早期天子级政权祭神纳贡系统的重要“神官”。相柳氏的“食于九山”和“九土”的职司可以作为上述结论的重要依据。《海内经》:“共工生后土。”后土是禹立社平水土之前早已出现的社神，其职司与相柳氏的“食于九土”有直接关系。

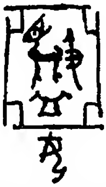
由上述认识线索可知，在早期汉字的造字思路中，向上举的手主要用以表示献祭与主祭行为，向下垂的手则主要用以表示享祭和纳贡的行为。如“ ”是表示享祭和纳贡，“ ”和“ ”是表示主祭与进贡。“ ”是古“受”字，表示上下之间主祭与从祭、纳贡与进贡的交接关系。前已述及，在古代文明神权制度的物资集散方式中，集纳贡赋是以献神的名义进行的，而贡赋自上而下

的“再分配”也是以神赐的名义进行的。

金文“司”或作“嗣”，其字形为“ ”。将此字左半部分作一分为二的分解，其字义也就较易理解了。



由以上分析可知，上文中间的一横（“ ”）具有划分上下和“格于上下”的含义。

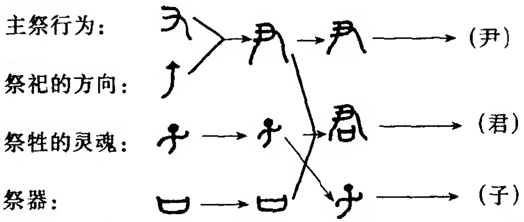


在上面这组金文（亞母鬲）中，“亞”为祭坛的象形，其内左上方是祭牲的象形，左下方是祭器的象形，右侧“ ”是手的象形，“ ”是表示向上的祭神方向。“ ”与手的组合表示祭祀行为，“ ”具体应是表示主祭者的手，“ ”则表示祭神典礼中主祭者的主祭行为。这一组雏型期的图画文字构成了一篇比较典型的早期命辞，这篇命辞明确表述了命器作为其拥有者在仪式内外的权力象征物的功能。

这里有一个很重要的认识线索：“亚”字初文是祭坛的象形，故“垩”字的初义应是指社土或是土社。《山经》中“垩”凡八见，“白垩”四见，“黄垩”七见，“青垩”二见，“美垩”二见，“黑垩”一见。《山经》中这些社土或土社应与“后土”的职司有关，是黄帝“旁罗日月星辰水波土石金玉”中的重要成分。这种情况从一个侧面表明，在禹立社平水土之前，以五色社土立社的礼制已经存在了很久。

由上面对亚母鬲上一组早期金文命辞的分析，可以更加直观

地了解早期金文的一些造字方式。依据这一认识线索，还可以进一步了解到“尹”和“君”的早期含义以及“君子”一词在早期的具体含义。



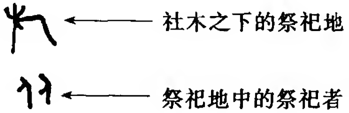
“ ”的初义指祭牲的灵魂，“君子”的初义指祭神典礼中的主祭行为，作为名词指祭典中的主祭者。“子”和“君子”的初义在《诗经》中保留最多[①]。在《尚书》等古文献中，“君”字的含义主要有两个：一是由主祭者引申而来的主政者以及由主祭行为引申而来的主政行为，如“为天下君”，“天子惟君万邦”，“亦惟君惟长”和“邦君”、“冢君”等。二是以“君子”作为有德能者的敬称，如“我西土君子”，“凡我有官君子”等等，在这种“君子”的用法中，所指对象多为主政者。

“尹”字的含义与“君”字相近，如《尚书》中的“庶尹允谐”、“肆予告我友邦君越尹氏庶士御士”，“乃同召大保奭……师氏虎臣百尹御事”等。“尹”字用为动词，有“尹尔多方”，“尹兹东夏”，“尹兹东郊”等。在以上三句中，“尹尔多方”与“格尔众庶”的含义相近；后两句用于命辞中，其“尹”字的含义亦与“格”字基本一致。“尹”字在金文命辞和甲骨卜辞中亦多有所见，其含义一般是指主祭者、主祭行为和“官之长者”[②]等。在春秋战国时期，诸侯方国的官称中尚保留了许多以“尹”名官的现象，其中楚国的此类现象保留最多，如“亚尹”、“王尹”、“左尹”、“右尹”、“工尹”、“连尹”、“县尹”、

① 参阅张岩：《图腾制与原始文明》，第八章。
② 参阅陈汉平：《西周册命制度研究》，第 119 ~ 124 页。

“郯尹”、“卜尹”、“门尹”等等。这种情况表明，春秋时楚国仍保留了许多远早于西周的古制。

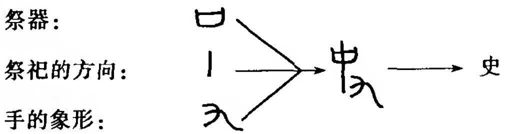
以上“ ”为社木的象形。在甲骨文和金文中，“ ”和以此为组成部分的字形很多。“ ”的含义是指从祭者设祭于社木之下的祭所。此字旧释为“旅”，“旅”字在古文献中多指祭祀行为，如《周礼》“旅于上帝”是为祭于上帝的意思。《禹贡》中的“随山刊木，以奠名山大川”，是指禹在平水土时对社木的使用。在《禹贡》禹治九州的具体记述中有“蔡蒙既旅”、“荆岐既旅”二语，这两个语句的结构都是地名加上“既旅”，指以社木构建祭祀系统的完成。“九山刊旅”则是指“随山刊木”过程的完成。由此看，“旅”字初义应为社木、祭祀地和祭祀者的组合。

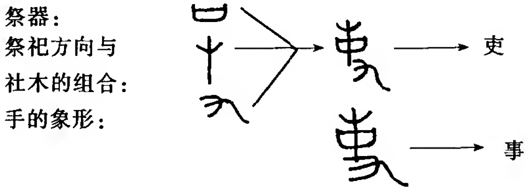


《尚书》中《牧誓》、《立政》提到的“亚旅”和《梓材》中的“尹旅”，都是指与祭祀有关的职官。《尚书·多方》“惟我周王灵承于旅”，指周王朝对天命的拥有。此外，“ ”字在早期作为名词当为“物”字，《山海经》“大物”、“小物”、“其为物也”等都是指献祭物和神徽。因此，“ ”这一古字形应有两个派生字：旅、物。

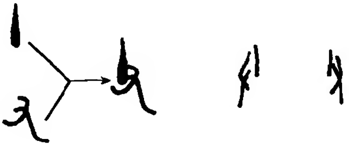
以上八字均为手操祭器的会意字，故此八字均与祭祀行为有关。

由下面的说明可知，“史”与“吏”的早期含义相近，都是指与主





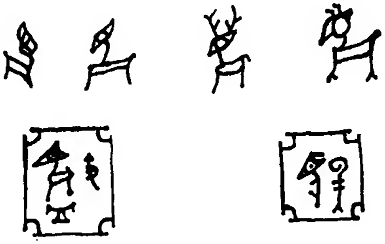
祭行为有关的职官。以“史”作为记事之官的专称当为后起之义。将“事”与“史”、“吏”二字相比较，可知“事”字的初义指祭事，引申义为政事。用为动词，“事”之初义为事神。金文命辞中多有所见的“用事”，指以所赐舆服之物用于祭事和政事。《尚书》“弗事上帝神祇”和“能事鬼神”，均为事神之义的用法。



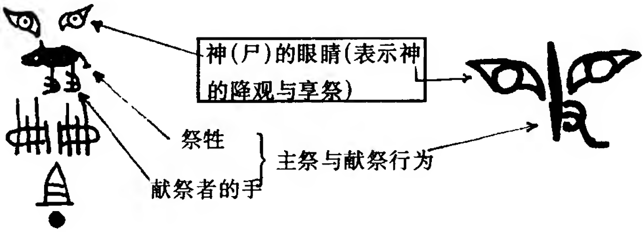
上面左侧为金文“父”字，右二字为甲骨文“父”字。这个字的早期含义指祖考神。从其构成方式上看，“ ”是手的象形，“ ”是一种上小下大具有明显动感的写法，很像是一个正在滴落的水滴，故这一竖的动态方向是向下的，其含义指祭神典礼中神的降灵与享祭，亦即《尚书》所说“祖考来格”。故完整地说，“父”字的初义应为祭祀行为与“祖考来格”这两层含义的组合。

第四节　目的象形与“视肉”和“监”权

本书第九章第二节已简要讨论了“臣”字的初文和初义。除已谈到的青铜礼器上的“兽面纹”和目纹之外，在金文和甲骨文中还有一种与此有关且比较多见的表述方式，即仅以一只眼睛来表示祭牲的头部。



这些都是以牲目作为神目的现象。在以人为神尸的情况下，尸在祭典中的作用大致有如下几种情况：一是代表神在祭典中“降观”祭祀者们的仪规和祭品，二是以神的身份“强饮强食”献神的祭品，三是以神的身份听取祭祀者的敬祖邀福之语（祝辞），四是以神的身份向祭祀者们讲些赞许和赐福的话（嘏辞）。在上述情况下，尸这个角色具有人神同体的性质。在原始宗教观念中，尸的行为等同于神的行为，尸的肉身是祖考神灵魂的载体，神的降观借助于尸的眼睛。这是以尸目作为神目的现象。



前已述及，在比较早期的杀祭仪式中，载牲和载尸巡游是一个很普遍且重要的仪式内容。在当时的宗教观念中，牲和尸的巡游间接或直接体现着祖考神对其子孙的“降观”和赐福。也正是由于这个原因，在人兽合体的“神面纹”中，眼睛成为最突出的表现对象。在古代神权社会中，政权首领的主要宗教身份有两种情况，即神尸和主祭者。在许多场合，这两种身份往往兼而有之且不易区分。

“ ”这个字形在金文中多有所见，这个字形的含义体现了上述两种情况的结合。这个字由眼睛和手构成，眼睛表示牲目或尸目，同时也表示神借牲目或尸目的“降观”，手则表示了仪式中的主祭与献祭行为。在“ ”与“ ”二字之间应存在着彼此关联的演化关系。在亚洲东北部地区近代原始民族(吉利亚克人、阿伊努人、阿伊诺人等)的杀熊祭典中，有一个很有趣的仪式内容：人们在杀死祭牲(熊)之后，将熊头供在案上，然后将其身体按仪规切割后逐一放在熊头前让它看一看。这个仪式段落叫做“熊头祭”。很明显，此时的牲目已经成为了神目。

金文“ ”字是眼睛与兽身的组合，“ ”是眼睛与人身的组合；前者应是神目与牲目的结合，后者则是神目与尸目的结合。当然，一个披着兽皮(牲皮)的神尸，既可以被表述为前者，也可以被表述为后者。“ ”在金文中是一个常见字。当一个祭器上只有这一个铭文时，其含义是指礼器拥有者在仪式中的神尸身份和主祭权。《海经》“视肉”一词与上述情况有直接关系，“视”为观、看之义，“肉”指杀祭仪式中用以献神的祭牲之肉，故“视肉”指神在杀祭仪式中的“降观”和享祭。前已述及，牲目和尸目都可以作为享祭神观祭的“工具”。

金文“ ”字的目纹为下视的神目，“皿”是放置献神牲肉的祭器，故此字是一个有“视肉”含义的会意字。“ ”是“监”(監)

字的初文,其初义为“视肉”。《海经》:“(狄山)帝尧葬于阳,帝喾葬于阴。爰有熊、罴、文虎、蜼、豹、离朱视肉。”狄山是尧、喾二帝的葬所,将他们葬在这里当然是有原因的。具体来说,这里是一个高层级政权的所在地,将尧、喾葬在这里的目的是为了强化这一政权所在地的宗教地位。“熊、罴、文虎、蜼、豹、离朱”等五物,都是由祭牲演化而来的神徽。这五个神徽分别为狄山政权的五个职官或五个下属政权的主管者所拥有,在仪式内,这五个主管者以神使的名义充当视肉者;在仪式外,他们则以神使的名义充当监政者。

《海经》“视肉”一词共出现13次,“视肉”之物则有虎、熊、蜼、鸱久、青鸟等23种48次。岳山(《大荒南经》)和附禺山(《大荒北经》)的“视肉”之物都有“虎、豹、熊、罴”。参照《海经》“使四鸟:虎、豹、熊、罴”的内容可知,“视肉”之物也具有神使的性质。反过来说,《海经》四鸟(四兽)也具有“视肉”的性质。“视肉”的含义等同于“监”,故视肉权也就是监政权。黄帝时的重要礼制建树之一,是“置左右大监,监于万国。”此时的“左右大监”应是王政机构的重要组成部分。

左监系统←司·王·后→右监系统

“司”的早期含义当为王政体制中的左监,“后”当为右监。前已述及,这两个字的含义后来发生了分化。《尚书·舜典》:“月正元日,舜格于文祖。询于四岳,辟四门,明四目,达四聪。”在“舜格于文祖”的情况下,他的身份已不是单纯的人,而是人神同体的“神王”。上文所说“明四目,达四聪”,无疑与监权机构的早期职能有直接关系。“四门”是四方诸侯来祭来贡的四方之门,同时也是中央政权管理四方诸侯的王政机构。“四门”之内的“王所”是帝与百神的“下都”,因而出入“四门”的官员便具有了神使的性质。他们的职能之一是充当神的耳目,故“明四目”和“达四聪”是当时中央政权以一种特定的宗教观念为依据对四方属国的监察和管理,“明”与“聪”则是指在这种情况下对监察和管理质量的整饬与提

高。这种现象与黄帝所设“左右大监”的早期礼制一脉相承。

《尚书·高宗肜日》:“惟天监下民,典厥义,降年有永有不永。非天夭民,民中绝命。民有不若德,不听罪,天既孚命正厥德。”上文“监”字的用法,指天(神)对人的监护。这是一种神佑和神罚的观念:天(神)监下民的奖惩标准是“典厥义”,义则佑之,不义则罚之。这是原始王朝设立监政制度的基本依据。《高宗肜日》是祖己对商王的训诫。由此可知,这种天(神)监民、佑民和罚民的观念不仅被用来制约贵族和普通民众的想法和行为,同样也被用来制约天子。在《尚书》商代部分的《太甲》和《咸有一德》中,也有一些准确体现上述观念的语句,如“天监厥德,用集大命,抚绥万方”,又如“(皇天)监于万方,启迪有命,眷求一德,俾作神主”。在这些语句的背后,有着一个一脉相承的特定文化背景。伊尹篡位和太甲杀伊尹的阴谋故事不难编造,但上述语句在时过境迁之后便很难编造了。

《周礼·天官·冢宰》:“……乃施典于邦国,而建其牧,立其监,设其三,傅其伍,陈其殷,置其辅。”由此可知,在西周时期诸侯国的政权体制中仍存在着由中央政权所设立的“监”政机构。

《诗经》中也有许多“监”字的早期用法。如《小雅·节南山》的“何用不监”是对享祭神“赫赫师尹”的问语,“用”指仪式中的祭品与仪规,“监”指神的监观于祭典,“不监”指祭品与仪规的不完备也就是有违祖制和神意。因此,“何用不监”是祭祀者的问神(尸)之语:哪些祭品和仪规未能令您满意?

《诗·小雅·宾之初筵》中的“既立之监,或佐之史”是指宾客礼中所设的监祭者,这些监祭者在仪式之外亦应有其相应的权力。《诗·大雅·大明》中的“天监在下,有命既集。文王初载,天作之合”是指周文王的受命于天和他作为“天监在下”的神权代理者。《诗·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,监下有赫。监观四方,求民之莫。”这四句诗文是指“上帝”(最高主命神)对“四方”的“监观”,“监观”的目的

是"求民之莫",也就是寻求下民中的失政失德者。"监下有赫"是对上帝奖惩威势的颂扬,这是一种典型的神监、神佑和神罚的原始宗教观念。

《诗·大雅·烝民》:"天监有周,昭假于下。"这一句诗文的含义是指周王朝作为"天监"代理者的权力。在当时的宗教观念中,这是天命拥有者的重要权力依据。"昭",明也,赫也;"假",借也,介也;"昭假于下"与"监下有赫"的含义相近。《诗·周颂·敬之》中的"日监在兹"是周天子祭诗中的一句祈神之语,请求其祖先(周文王)的降格天命和日日"监观"于"王所"。《诗·商颂·殷武》:"天命降监,下民有严。不僭不滥,不敢怠遑。"这四句诗文表述了商王朝对天命的拥有及其代天监民的权力,同时还表述了天(神)监"下民"的"有严"以及"下民"接受"天命降监"的"不僭不滥"和"不敢怠遑"。

前已述及,"监"字的原义是"视肉",也就是祭神典礼中神尸或神使对祭品和仪规的监祭。西周时仍保留了许多与此有关的礼制。在《周礼》中,一些重要官员仍在重要祭典中担任祭品与仪规的监祭者。如《周礼·冢宰》记冢宰在"祀五帝"时负责"视涤濯"。《周礼·春官·大宗伯》:"凡祀大神、享大鬼、祭大祇,帅执事而卜日,宿,视涤濯,……省牲、镬。"《周礼·春官·小仲伯》:"大祭祀,省牲、镬,告时于王,告备于王。"《周礼·春官·肆师》:"大祭祀,展牺牲,系于牢,颁于职人。……视涤、濯,……祭之日,表粢盛,告洁;展器陈,告备。"《仪礼·特牲馈食礼》:"……宗人……视壶濯及豆笾,……告濯、具。……宗人视牲,告充。雍正作豕,宗人举兽尾,告备。举鼎鼏,告洁。……主人……视侧杀。主妇视饎爨于西堂下。"将以上内容相参照,可知《周礼》"省牲"即《仪礼》"视牲"。《仪礼》中的"视豆笾"和"视牲",当即《海经》"视肉"在杀祭仪式中的具体仪规:视祭牲之肉。

上面引文中的"视涤濯"、"视豆笾"、"省牲"、"省镬"、"视侧

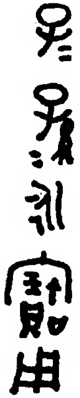
杀”、“视饎爨”等，都是更加早期杀祭仪式中视肉权亦即监祭权在西周时的残留现象。当监祭者认为祭品与仪规符合了既定的要求，便有一个告洁、告备、告具等的认可。这种情况刚好可以被称为“无用不监”，由此可以更加直观地了解“何用不监”这一问神之语的准确含义。在当时的宗教观念中，举行祭祀仪式的主要目的之一是对神的礼敬和讨好。《诗·周颂·丰年》：“为酒为醴，烝畀祖妣。以洽百礼，降福孔皆。”《诗·周颂·潜》：“有鳣有鲔，鲦鲿鰋鲤。以享以祀，以介景福。”这两段祭诗均为上述观念的典型体现。人们礼敬神和讨好神的主要目的之一，是为了获得神的降福。

在“神权社会”的宗教观念中，如果未能如期举行祭神典礼，如果祭神典礼的仪规不符合既定的要求，如果献神的祭品不能完备，都会直接导致享祭神的震怒和降灾。这种观念在近代原始民族中也是普遍存在的。而“何用不监”的问神之语，则准确体现了祭祀者在这个方面深切的顾虑。《诗经》中此类问语比较多见，如《邶风·雄雉》的“何用不臧?”《小雅·十月》中的“于何不臧?”《大雅·瞻矣》中的“天何以刺？何神不富?”也就是说，祭祀仪式的不时、不洁、不充、不具、不备等等是祭祀者们非常担心的一件事情。在这种情况下，由中央政权所创立和推行的监祭礼制是用神使和神尸等监祭者以告时、告洁、告充、告具、告备、告饱、告成等方式作出无用不监的明确认定，以此来消除祭祀者们在这个方面的深切的顾虑。

一方面，祭祀者们非常需要这种确认，这是这种礼制易于被推行的重要原因。另一方面，这种礼制的创制意图并不仅仅是为了满足人们的这种需求，更重要的目的是为了以此来为中央政权的权力实施提供宗教依据。为了实现后一个目的，这一礼制的创立者将仪式内的监祭权力与仪式外的监政权力结合在一起。于是，仪式内的监祭权便成为仪式外监政权力的有效依据。这是一种非常典型的神权制度。

第五节　金文中一句最多见的命辞
——子子孙孙永宝用

前已述及，金文“之子归”是最早的命辞之一。这组“图画文字”一方面是对杀祭仪式基本内容的直观描述，另一方面是指命器在仪式中的用途，也就是烹制和盛放祭牲之肉以及将祭牲灵魂送归神所。这组金文中的“ ”是主祭者和命器拥有者。金文中出现次数最多且使用时间最长的一句命辞是“子子孙孙永宝用”，这句命辞是在金文“之子归”的基础上出现的。下面对此作些具体分析。



这组金文一般居于一篇或短或长的命辞的结尾部分。这组金文还有一些略有不同的变化，如“永宝用”、“子子孙孙永宝用享（ ）”、“子子孙孙永宝”、“永宝”、“永宝用飨”、“子子孙孙永宝用事（ ）”等等。这组金文中最关键的字是“宝”，下面先讨论另外几个字的含义。

“ ”——此字即金文“之子归”中的“子”字。这个字的初义是被杀祭的牺牲及其死后的灵魂。在杀祭仪式中，祭牲灵魂是祭祀者们送到祖考神那里去祈福的使者，是祖考神子孙的代表者，因而这个字的初义中已经有了子孙之“子”的引申义。“ ”——子孙的“孙”。在“子”和“孙”字之下各加两点，其文义为“子子孙孙”。

“ ”——此字旧释为“永”。这种释法与文义基本相符，但还不够准确。不难看出，这个字的结构可以被分为内与外两个部分。其内部是一个呈礼敬之状的“人”字，这个字用在这里是指中

央政权授器和册命的对象，是指命器的接受者和接受这个命器的群体。“人”字之外的三个笔画在构字的意图上是将“人”字框限在其内部。在有些场合，这个字写作“ ”。在这种写法中，这个字外面部分对“人”字的框限意图要更加明显一些。因此，这个字的初义是指祭器接受者对祭器的使用范围：从空间上说指自用，从时间上说指永用。

“ ”——此字是“用”字的初文。此字的初义指祭祀仪式中的用牲方式：将一部分牲肉献祭于神，将另一部分牲肉由祭祀者在仪式中分食。从字形上看，被框在格子里的四分之三是祭祀者们的分食部分，敞开口子的四分之一是用以献神的部分。由此可知，“用牲”、“用特”、“用酒”、“用享”等均为“用”字的本义用法。在字义的进一步演化中，此字的字义逐渐宽泛化为一般意义上使用的“用”了。具体在这一句命辞中，“用”字的含义既可以解释为以祭器的用牲，也可以解释为祭器的用途。以上分析过的几个字可以连读为：“子子孙孙永……用。”

“ ”或作“ ”——此字是“宝”字的初文。下面，先来分别讨论这个字的五个组成部分。“ ”——此当为祭屋的象形。如祭器（“ ”）与祭屋的组合（“ ”）为“宫”字的初文。祭屋之内为“祖考来格”的地点，以“ ”来表示祖考神的“来格”，以“ ”表示“祖考来格”的地点，故“ ”与“ ”的组合“ ”为“室”的初文，“室”与“宫”的初义都是指神庙。比如，前面已谈过的炎黄联盟的“五帝之宫”是“宫”字的初义用法。又如，金文命辞中的“王各大室”是“室”字的初义用法。

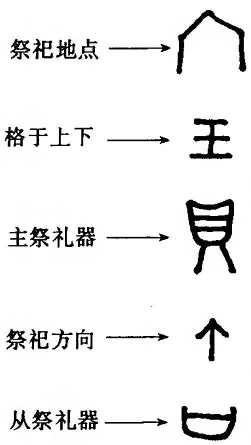
“ ”——这个字的初义为祭器的象形。“个”——向上指的箭头，表示人神之间的祭祀方向和上下级政权间的主从关系。前面谈到亚母鬲铭文中“ ”的箭头也是这种造字方式。

“ ”——作为金文“宝”字内部的一个组成部分，这个字在金文“宝”字中有一些比较接近的变形。从诸多种变形之间的连续性上看，这个字的最初形态为“ ”或“ ”。在有些情况下，这个字在“宝”字中被直接写作“ ”（“鼎”字的初文）。因此，“ ”当为“ ”（鼎）字的省笔。“王”——前面已对此字作过具体讨论，此字初义指“格于上下”的主祭行为和主祭者。在较早期的古文献中，用为动词“来王”指来从祭，“王天下”指主祭于天下；用为名词“王”是天子的专称之一。

在金文“宝”字中，“ ”和“ ”均为祭器的象形。二者之间的不同之处应是在主祭礼器和从祭礼器之间所作的形态区分。“ ”是金文“ ”字的省笔，鼎是青铜礼器中的重器，故金文“宝”字中的“ ”为主祭礼器，“ ”为低一等的从祭礼器。当了解了金文“宝”字五个组成部分的情况之后，只要将其排列方式作一个更加直观和易于理解的改动，这个字的组合含义便可一目了然了。（图在下页）

由“ ”与“ ”的形态区别可以明显看出造字者的意图：他是以此来强调两种祭器间的等级差别。具体来说，主祭礼器为天子用以册命方国首领的命器，从祭礼器则是方国所属更低一级政权的祭器。“个”表示了“ ”级政权与“ ”级政权之间的主从关系，“王”则表示了天子与方国首领间的主从关系。

对于接受命器的方国首领来说，命器确立了他与下属政权之间的主从关系，成为了他对下属政权行使权力的正统性的神圣依据。同时，命器也确定了他与天子之间的主从关系：他是“工”，而“王”则是格于“工”者。因此，当一个方国首领接受了天子的册命和命器的时候，便意味着他接受了两个方向权力位置的安排：向下，是统治权力的获得；向上，则是他对王权的认可。



当“百神之所在”被确立在“王所”，当“天地神民类物之官”的结构被确立在天地之间，当“天监下民”的神佑和神罚观念被确立在“下民”的宗教信仰中，当王者垄断了“格于上下”的“天命”代理权，天子便拥有了对方国首领的册命权和“王”字本义上的王权。通过以上讨论可以更加直观地了解我国远古时代册命制度的创制意图，同时也可以更加准确地了解命器在宗教和政权两个方面的文化功能。在华夏原始文明的形成阶段，册命制度是在大范围内组建政权结构以及强化王权的一个重要手段。作为册命制度实物依据的命器，则是这一制度创立者用以支撑政权框架以及确立王权的一种重要的文化工具。具体在“右社稷左宗庙”的神权体制中，册命制度与宗庙系统的关系要更加直接。

第六节　古汉语字符与音符的结合方式

在比较准确和完整地了解了金文“宝”字的含义之后，可以进而了解到这个字的准确含义远非一句话可以讲清楚，其中包含了相当大的“信息量”。不难看出，这个字的造字者有着很高的智慧。同时也可以由此看到，这一结构复杂的原始符号的造字背景、造字过程及其早期含义等有关知识，是一组有着很高复杂程度和认识难度的研究对象，这是许慎以来的古汉字研究者所未能注意到的。

这个字出现于古汉字的草创阶段。此时的语言已经非常成熟。很明显，这个字并不是对应于当时已有的某一个或一组语音符号而造设出来的。因此，在这个具有独立表义功能的义符字的造字过程刚一结束，它只是一个单纯的表义字符。而当这个字被

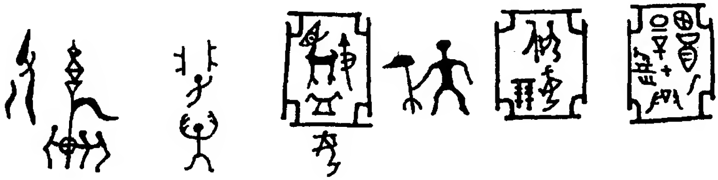
创造出来之后，其创造者会很快为这个字符确定一个音符。以这种方式实现的字符与音符的结合，在文字发生学和语言学中有着很高的认识价值。

我们知道，语言的出现远早于文字。在文字出现之前，语言是一种以音表义的符号系统。在人类诸民族的语言与文字的结合方式中，有两种比较典型的情况。其一，是直接引入比较成熟的拼音文字而实现的语言与文字的结合。在这种情况下，音符字母及其拼合方式有着较完满的表音功能。因此，在这种类型的结合过程中，既往的语言系统基本上不会受到什么改变。

其二，是汉语与汉字的结合方式。以“宝”字为例，由于既往没有哪一个语音词汇可以准确表述这个义符字的复杂含义，因而这个字在产生之初是一个独立于既往语言系统的“原始字符”。在这种情况下，当造字者为这个表义字确定一个语音的时候，由于既往语言中没有哪一个语音符号可与“宝”字的初义相吻合，因而他只能去找一个与“宝”字初义尽可能相合的音符。在这样一种字符与音符的结合方式中，表义的本位是字符，音符的功能则以表字为主。在这种类型的结合方式完成之后，义符字的含义在很大程度上改变了与之结合的音符词汇的既往含义。

在古汉字的草创阶段，存在着一种比较统一的造字思路。导致这种造字思路的背景情况比较复杂，包括特定的既往情况（小型和中型部落社会及其一系列特定形态的文化和制度），特定的历史进程（大型古代文明的形成期和一系列神权文化和制度的创造期），特定的造字者（征服者、统治者、创制者），很大一部分早期汉字的使用场合（命器）、用途（命辞）、表述对象（神权文化和制度）等等。这些情况在本章中已经作了简要的讨论。除此之外，这种造字思路的另一个主要特征是利用字形表示字义的基本方法，这种方法大体不出许慎“六书”象形、会意、指事的范围。本章讨论过的大部分古汉字，都是以这种方法来表示字义的。

由于上述原因，在汉字的草创阶段出现了相当一部分以字形作为表义本位的义符字。这种义符字直接脱胎于具有表义功能的原始图案，此类原始图案在许多民族的相应发展阶段都可以见到，并且曾经发挥过很重要的表义功能和记事功能。前面已经讨论过的金文“之子归”以及用“ ”字作为祭祀地象形的造字方式，都是从表义图案向表义文字的过渡类型。



以上类型的早期金文更加接近于表义图案，此类最初的“图画文字”均应有其语音的名称，但这种语音名称的性质尚介于图案的名称和字符的音符之间，且更加接近于前者。在这种情况下，既往以音符独立表义的单本位语言开始发生变化，出现了以字符表义的第二个本位。字符表义和音符表义这两个本位可以被视为一架天平的两端，汉字草创期的相当一部分义符字的字符与音符的关系以字符为主。也就是说，天平的重心倾斜于字符的一方。这种情况可以被称为以字符为主要表义方的双本位。

在古汉字的成熟过程中，造字者为实现文字与语言的结合，又以义符字为材料开始利用其表音的功能。这个阶段出现了很大一批形声字，也就是以音符字和义符字的组合去与既往的语音词汇实现对应。这种现象可以称为以音符为主要表义方的双本位。

在上述两种比较典型的语言与文字的结合方式（指拼音文字类型和汉字类型）之间，可以进行一些简单的比较。第一种结合方式（拼音文字类型），是以音符表义，以字符表音的单本位结合。由于拼音文字具有较完满的表音功能，故可以在这种方式的结合中

充当单纯的表音工具。由于这个原因，这种单本位的结合方式可以最大限度地保留既往语言系统的原有状况。

第二种结合方式(汉字类型)是一个远为复杂的过程。在古汉字的草创期，很大一部分早期字形具有独立的表义功能。也就是说，在汉字产生之初便具有了与既往语言以音表义本位性相抗衡的以字表义的本位性。在这种情况下实现的文字和语言的对应过程，是一个在字符表义和音符表义两个本位间相抗衡、相调和的极复杂的过程。在这个过程之后，文字出现前的语言状况受到了很大程度的破坏，发生了很大程度的改变。

在上述两种类型的结合方式之间，还存在着一系列过渡类型。以上讨论只是初步指出了一种特定文化过程的存在，这是一个尚有待于深入展开的重要课题。

第十九章

东非原始社会与《山海经》内容

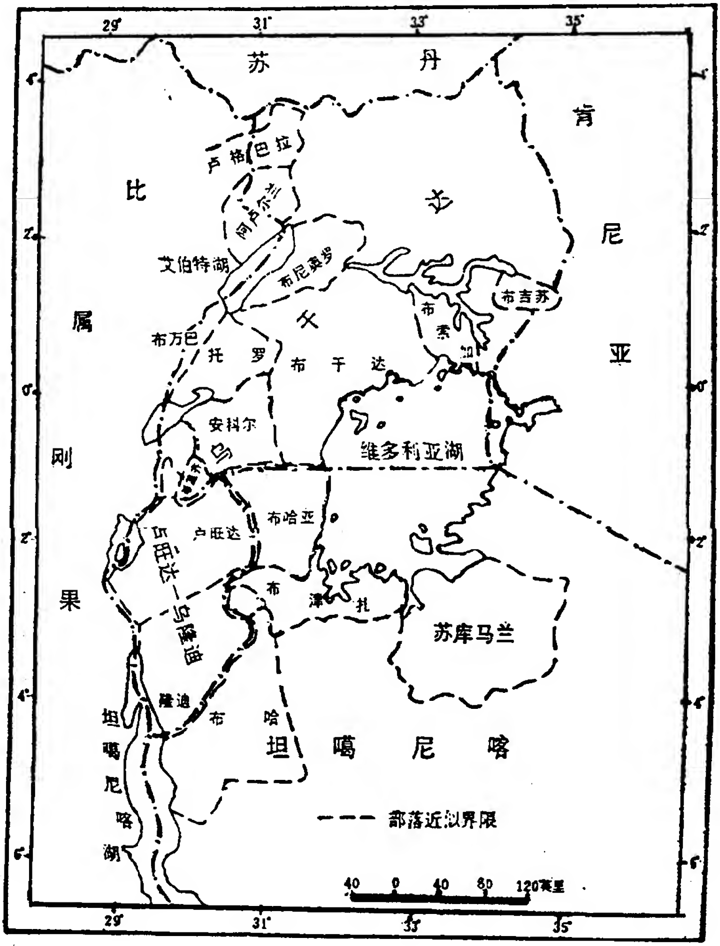
《东非酋长》① 一书出版于1960年,这本书的编者奥德丽·艾·理查兹是英国社会人类学家,有人称她是著名社会人类学家马林诺夫斯基的"最杰出的学生"。本书中译者蔡汉敖先生认为:"《东非酋长》一书立论客观,资料翔实,不失为描述东非社会和政治制度历史的优秀之作。"细读此书的人都会同意蔡先生的上述评价。此书内容可大致分为两个部分,一是"现状",二是"既往"。前者是英国殖民政府介入本地社会生活后的社会状况和政治制度,后者是对东非地区近代原始民族的传统制度和既往社会历程的追溯。本书的认识对象,主要是后一部分内容。

《东非酋长》一书中所说的东非,并不是指通常地理上东非的全境,而主要是指东部非洲的中部一段地域,差不多包括东非大裂谷的全部,地跨现今的坦桑尼亚、肯尼亚、乌干达、卢旺达、布隆迪以及靠南的马拉维,面积约200余万平方公里,人口(本世纪60年代)约5000万。②

这一地区的历史比较复杂。有迹象表明,这里曾受过古代埃

① 奥德丽·艾·理查兹编:《东非酋长》,蔡汉敖、朱立人译,商务印书馆,1992年。

② 同上书,《译者前言》。



及文化的影响,① 也曾在稍晚些受到过阿拉伯人的影响。一些古

① 奥德丽·艾·理查兹编:《东非酋长》,蔡汉敖、朱立人译,商务印书馆,1992 年,第 180 页。

老的传说提到这里至少有过三次原始王朝的更迭。① 虽然如此，这里仍保留了许多神权社会的基本特征。对于了解原始社会的状况和历程来说，这一地区的许多社会和文化现象仍有很高的认识价值。

第一节 山祭与冢祭

在1920年，区专员曾说基加人“甚至普遍敌视他们的近邻，他们的一个山头就是一个氏族单位”。这种说法过去是，现在仍然是对基加人的态度和地方组织的一个公平概括。他们分成了大约30个异族结婚的氏族，每个氏族又分裂成许多深度不同的血族。在一个地方居住的单位通常是最大的血族，包括100到1000个成年男人，占有1到20平方英里的土地。同氏族的血族往往分散在布基加各部分。虽然这些血族的大小、环节数目和土地范围有很大差别，但结构都相似。②

基盖齐是乌干达最南端的一个区，基加人是这个区最大的部落。由于基加部落对其“近邻”部落的“普遍敌视”，大大降低了它与周边部落的社会交往，这种相对封闭的局面可以“封存”更多一些较早期的社会文化形态。其中最引人注目的一个现象是：“他们的一个山头就是一个氏族单位。”由此可知，这里的约30个外婚氏族是由约30个“山头”构成，这是一种很典型的早期山祭政权构建方式。

“布干达王国”位于乌干达中南部，1948年的人口调查是130万人左右，这个幅员较大的“原始王国”至少已有500年以上的历

① 同上书，第20页。

② 同上书，第292页。

史。[①] 在有关这一王国起源的传说中，一种传统说法讲述了第一个国王金图对这一地区的征服过程和征服前的一些情况："当国王进入这个国家的时候……他发现了许多氏族，……占有着土地。小山都被氏族所占据，一个氏族有一座小山，每一个氏族实际上由一个首领统治着。当国王到来的时候，他开始把这些人赶走。把土地给予当地氏族成员中他宠信的人，这种土地便叫做布塔卡。当他的地位渐渐巩固后，他又从这个氏族的成员手里把土地收回，给予自己的亲信；这些人叫巴通哥尔，这样授予的土地叫作布通哥尔。"[②]

上文"巴通哥尔"是作为征服者的金图族系的成员。由上面的引文可知，东非地区早期连山政权的存在范围要远大于基加部落。下面的引文表明，东非地区最北端的卢格巴拉部落(24 万余人，居地位于乌干达、刚果和苏丹之间，面积约 5000 平方英里)也存在着类似的情况："在高原的中央，有卢格巴拉人的两座圣山，在这两座山的顶上埋葬着他们祖先的两个文化英雄。据说这两个人是从北方进入这个地区，建立了目前形成的卢格巴拉社会。这两座山成为了人民团结的中心。"[③]

上述情况在《山海经》中也是比较多见的。这是一种以"文化英雄"的葬所来确立文化"中心"的创制方式，葬所设于山上，故这种情况属于山祭与冢祭的结合。这种制度应创立于死者的生前，他们为了更加有效地确立一个"神权政治"的文化中心，便以自己的葬所作为实现这一目的的"工具"。鲁辛达也曾使用过类似的方法："根据津扎人的传说，鲁辛达死后尸体被分割，他的头葬在卡拉格韦，身躯葬在布津扎，而双腿则葬在另一个哈亚王国伊汉吉

① 同上书，第 34 页。

② 同上书，第 398 页。

③ 同上书，第 340 页。

罗。”①

鲁辛达是“哈亚王国中最著名的卡拉格韦王国的第一个君主。”② 他是“湖间班图”中尼安科尔部落、哈亚部落、津扎部落等的最主要的祖考神之一。作为这一地区一系列重要制度的创立者,在上述三个“部落”为数众多的小王国的起源神话中,均有关于鲁辛达创立各种制度的相关内容。像这样一位在其生前已获得极高地位的统治者,他死后是无人敢于肢解其遗体的。因此,这一决定应是由他本人在其生前作出的。而人们对其尸体的肢解,则是对这位“文化英雄”的遗嘱的执行。

这里有必要讨论一下鲁辛达作出这一决定的目的。根据传说(起源神话),鲁辛达的族系为比图王族的一个分支。他的征服路线是由北向南的,征服的地区除安科尔外至少还有布哈亚和布津扎,征服地区的面积不少于4万平方公里,其幅员要大于我国的台湾岛。他在这个区域内至少设立了三个神权文化中心,其中两个在布哈亚境内,一个在布津扎境内。安科尔应是鲁辛达所属辛达族的传统居地,是他沿维多利亚湖西岸向南进行征服的“根据地”,故无须在此设立新的神权文化中心。

以坟冢来设立和强化神权文化中心的现象在鲁辛达之前早已存在,因而他所使用的是一种已有的方案。与既往方案有所不同的是,他一下子要以葬所的方式设立至少三个文化中心。在至少要设立三个文化中心但却只有一个尸体的情况下,他只好以肢解自己尸体的方式来实现这一目的。对于这样一种创制方式来说,他自己死后的尸体成为他生前进行创制的文化工具。

《山海经》中也有许多“文化英雄”的葬所,上述讨论有助于了解这些葬所的社会和文化功能。《山海经》的诸帝葬所都曾是一些

① 同上书,第205页。

② 同上书,第179页。

比较重要的神权文化中心和较高层级的政权所在地，在诸帝葬所出现的时代这种创制方式早已成为惯例。《山经》中的“冢”(坟冢)也都是与此有关的现象。《山经》“禹曰”一段所说“七十二家”很可能是“七十二冢”的误写，若如此，在华夏文明的形成阶段，“文化英雄”的坟冢曾是组建政权结构的重要“建筑材料”。前面已经谈到，《山经》中共有 18 个“冢”。

此外，《大荒西经》中由“女娲之肠”所“化为神”的“有神十人”也是与葬所有关的文化中心构建方式。“女娲之肠”一语表明，女娲的葬法应与东非鲁辛达的情况相近，即也是一种分体而葬的创制方式。也就是在“有神十人”这一地区分葬着“女娲之肠”。不难理解，以鲁辛达这种分体而葬的方式很容易造成“身长千里”的“文化效果”(烛阴神)。《海经》中十余个方国被直接称为“某某之尸”，如“祖状之尸”、“相顾之尸”、“奢比尸”、“王子夜尸”等等。这些内容很可能与鲁辛达的葬法有关。王子夜之尸：“两手、两股、胸、首、齿，皆断异处。”

> 津扎人的王族是辛达，因而大概也是比图血统。比图征服者鲁辛达沿着维多利亚湖的西岸旅行，[①] 留下他的儿子作为构成现在布哈亚诸小王国的统治者。根据津扎人的传说，他后来又继续南进，留下其他的后裔来统治现在布津扎的各部分。布哈亚和布津扎的联系一定是很紧密的，据图尔曼说，以前津扎的统治者们即位时都要到卡拉格韦去请求批准。[②]

由上面的引文可知，除以葬所的方式设立新的神权文化中心之外，鲁辛达采用的另一个重要制度是以他自己的子嗣和亲属(如让他的异母兄弟统治基齐巴王国[③])去统治那些刚被征服的地区。

---

① “旅行”一词为不太准确的转述，实际上这是当初鲁辛达向南进行征服的路线。
② 同上书，第 205 页。
③ 同上书，第 179 页。

鲁辛达是布哈亚的卡拉格韦王国第一个国王,因而这里曾是鲁辛达征服和统治区域内的最高政权所在地。他将自己的头部葬在卡拉格韦,目的是为强化这里作为最高政权所在地的地位。由于这个原因,“津扎的统治者们即位时都要到卡拉格韦去请求批准。”由于同一个原因,直到 18 世纪卡拉格韦仍是布哈亚最强大的王国。[①]

第二节　血族的扩张:征服与册命

到了 17、18 世纪,这些(布哈亚)小王国大多都是由辛达君主实行统治,根据传说,他们都是“鲁辛达的儿子”。[②]

这个地区(泛指东非地区)的多王国部落似乎是通过把新土地分给儿子和兄弟而形成的。例如传说中曾说,现在的布哈亚的地方是由鲁辛达的儿子所统治的 8 个小王国组成,这些小王国国王从他们的“父亲”得到了他所征服的土地。布津扎的小王国也是以同样方式发展起来的。构成布库苏马的 47 个小国家似乎也是由于王公们的脱离成为独立的王国而形成。[③]

对于征服者来说,以自己的兄弟和儿子去统治新被征服的地区是一种比较有效的政权构建方式。当鲁辛达将他的一个儿子分封到一个“小王国”的王位上之后,这个“国王”的王位在其死后便由他的儿子来继承。依据这些小王国的传位制度,王位将以这种方式周而复始地父子相传下去。对于这个小王国的后代国王来说,他最直接和重要的祖先是首次被分封在这里的那个“鲁辛达的

① 同上书,第 182 页。
② 同上书,第 182 页。
③ 同上书,第 363 页。

儿子”，也就是这个小王国的第一个国王。再向上，是鲁辛达。由于这个原因，当初鲁辛达所在的卡拉格韦王国成为其他辛达王国公认的宗主，并拥有批准其他辛达国王即位的“册命权”。

这里有一个非常重要的现象，也就是无论过了多少个世代，这个小王国现任国王的身份仍然是“鲁辛达的儿子”。由此可知，那个首次受封的国王本人虽早已死去，但此后的每一个现任国王都要以他的名义统治这个国家。从宗教意义上说，他死后便成为小王国的主神，而每一个现任国王则是他的神尸。

在原始宗教观念中，每一个现任国王都是当年那个“鲁辛达的儿子”的肉身。当年那个“鲁辛达的儿子”在死后仍然没有死去，他作为神的生存方式，是寄居于每一个现任国王的肉身之中。在前一个国王（肉身）死去之后，继任的国王又为他提供了新的肉身。这是一种比较典型的“死即复苏”的“不死”现象。

弗雷泽在《金枝》中收集了大量有关“神王”的现象，[①] 此类现象的分布范围很广，在旧大陆的许多地区均有所见，其中包括了东非地区这些小王国的国王。所谓“神王”或称“祭司王”，是指在很大程度上具有神尸性质的原始政权首领。一方面，由于此类“神王”具有近乎于神的性质，故其因此拥有神圣的地位和极高的权力。另一方面，由于他是神的肉身，所以他又因此而受到这种身份的制约和损害。首先，“神王”在血统上必须是神的直系后代。其次，作为神的肉身，他必须是一个健康状况良好的人。

围绕着此类“神王”，往往有着一系列极其繁冗而严格的禁忌。这些禁忌既强化着他的地位，同时也制约着他的行为，甚至决定着他的生死。当他的健康状况恶化时，他有时必须自杀或被杀。导致这种情况的原因，是由于人们认为病弱的身体已不适合用来寄

① 弗雷泽：《金枝》中译简本。第二十四章：杀死神王。中国民间文艺出版社，1987年。

居神的灵魂,所以必须尽快为神更换一个健康的躯壳。前面谈到的一些迹象表明,我国上古时代也曾有过近似于"神王"的情况。这种现象的弊端显而易见。在礼乐制度进一步成熟的过程中,这个问题得到了较有效的解决。解决这个问题的主要途径是弱化首领作为神尸的身份,弱化的办法是不让各层级的首领在祭神典礼上直接充当神尸的角色,而是以占卜的方式在每一次祭典前选出一个临时性的神尸。此当即筮尸礼制的由来和功能。

"坦噶尼喀西北部以及乌隆迪的许多小国的传说也和安科尔的传说一样声称鲁辛达是他们的开国君主。在他死的时候,他所统治的巨大国家就分裂了。"① 由此可知,当年鲁辛达所征服的地区相当广阔,并且已经形成了一个雏型期的"巨大国家"。在他死去之后,他所创立的制度不足以支撑一个大规模"王政"体制的存在和运转,他曾统一过的"巨大国家"也就随之解体。但鲁辛达时代的创制仍对其身后的历史产生着深远的影响,那个"巨大国家"虽已解体,但曾是其组成部分的大多数小王国却一直延续着辛达族的统治。

> 托罗人常常说起一些流行在布尼奥罗的传说,说到这些最初的居民首先被滕布齐所征服,然后又被神秘的契韦齐国王统治的事。关于滕布齐现在几乎已毫无所知,今天已不存在他的氏族的后裔。至于契韦齐国王,据托罗人说他是在拥有长角牛的希马牧民和其他农民的陪伴下来到这里的。托罗人相信,第一个契韦齐国王恩达胡拉(据说现在的布尼奥罗和托罗地区就是他建立起来的)分派了三个领主管理现在托罗的地方,他还在那里为他母亲建筑了一所王宫。这里也和乌干达的其他地方一样有有关契韦齐国王踪迹灭绝的传说,虽然现在罗托东部显然还有契韦齐氏族的人存在,这个氏族的

① 奥德丽·艾·理查兹编:《东非酋长》,第155页。

人并没有特殊地位。目前托罗崇拜契韦齐神灵的风气仍然很盛。每个氏族都有它的契韦齐神灵,在国王宫廷里,契韦齐祭礼也是很重要的。

当契韦齐王朝被尼洛特族血统的比图统治者继承之后,第一个新国王鲁基迪派了一个儿子或异母兄弟去统治托罗,他对布干达、布尼奥罗和布索加也采用了同样的办法,托罗的传说中是这样说的。[1]

由上文可以了解到,征服者以其子嗣或亲属去统治新被征服的异族地区,这种创制方式在鲁辛达之前早已存在。

所有的哈亚人显然都同意:他们最重要的统治王朝都属于辛达氏族,而这个氏族又是"居住在布尼奥罗以北的一个王国"的比图氏族的一个分支,我们从其他的证据得知比图是尼洛特族血统的一个氏族,布尼奥罗的统治王朝就是出自这个氏族。根据一种说法,哈亚王国中最著名的第一个君主鲁辛达就是布尼奥罗国王伊加巴的儿子,他曾沿着维多利亚湖向南旅行,一路进行征服。他的异母兄弟尼亚基鲁成了日后哈亚诸王国之一基巴齐王国的统治者,而他的许多儿子也得到领地进行统治,如伊汉吉罗和基安贾等等。……哈亚人都很熟悉流传在布尼奥罗和托罗的关于契布齐国王的传说。有一些人今天仍然自称是布哈亚的契韦齐人,对契韦齐的祭礼仍在继续。[2]

将前面的引文彼此参照,似乎可以整理出这样一个东非地区历史过程的大致头绪:最初,这里分布着一些"孤立的小氏族"。[3]这些"小氏族"的政权建构是比较初步的,大致处于独立部落的阶

① 同上书,第129页。
② 同上书,第179~180页
③ 同上书,第129页。

段；其中很大一部分是"一个氏族有一座小山"的山祭者，这些小山一方面是人们的设祭之地，另一方面也是"安葬祖宗的小山头。"①这是一种比较典型的山祭与冢祭的结合方式。此后，滕布齐在东非地区建立了一个范围较大的原始王朝。关于滕布齐王朝的情况，在当地的传说中未能保留下多少内容。亦或较统一且较大范围的山祭方式是滕布齐王朝的创制。

再靠后，契韦齐王朝取代了滕布齐王朝。契韦齐第一个国王以派出"领主"的方式对托罗地区实施统治，这种政权组建和管理方式的推行范围应并不局限于托罗地区。这些"领主"隶属于最高政权，每一"领主"所统辖的政区，既可能是对既往滕布齐政区的沿用，也可能是由恩达胡拉所重新划定。在此后的某一个时期，比图"氏族"的鲁基迪取代了契韦齐王朝的统治，并"继承"了该王朝的统辖地域。他以自己的儿子或兄弟去接管契韦齐王朝"领主"的权力，由此构建了一个比图成分的政权系统。在取代契韦齐王朝之前，比图族系曾是后者辖区的臣服者。由于这个原因，在契韦齐王朝被推翻之后，至少一部分契韦齐神祇仍然有着很高的享祭地位。

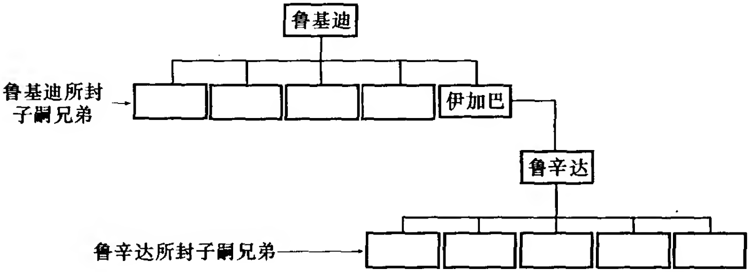
比图"氏族"接管契韦齐属地的过程并不是在一代之内完成的。鲁辛达是比图血统布尼奥罗国王伊加巴的儿子，伊加巴既可能是作为鲁基迪的兄弟或儿子的第一代受封者，也可能是第一代受封者的后代国王。鲁辛达是一个极有才智的人，他离开布尼奥罗向南进行征服无疑得到了其"母邦"某种方式的授权或是支持。也就是说，他的征服应是比图政权取代契韦齐属地这一过程的延续。

鲁辛达所征服的地区，包括安科尔、哈亚、津扎以及坦噶尼喀西北部和乌隆迪等，这是一个相当广阔的地区。他在这个范围内仍然采用了分封子嗣或兄弟的统治方式，由此建立了一个派生于

① 同上书，第37页。

比图的强大的辛达统治区。这个统治区的最高政权所在地是哈亚的卡拉格韦。

综上所述,在比图王朝的时空范围内,可以整理出这样一个不完整的以血统派生为线索的政权系统。



从地域上说,东非比图王朝至少可以分为两个地区。第一个地区是由比图王朝开创者鲁基迪所征服的范围。在这个范围内,鲁基迪将自己的儿子和兄弟分封到诸政区去充当"领主"(小王国的国王),这些政区或是由他所划分或在前一王朝(契韦齐)已经划定。第一代受封者所拥有的领地,由其直系子孙世世传承。每一代传承者的主要身份之一,是第一代受封者的神尸,这是他们进行统治的重要依据。从这个意义上说,在上述范围内,无论过了多少代,每一个小王国的在位国王仍然具有第一代受封者的身份,仍然是鲁基迪的兄弟或儿子。

第二个地区是派生自比图系统的辛达统治区。具体来说,在鲁基迪死去若干代后,在第一个地区南端的布尼奥罗王国出现了一个极有才干的王子——鲁辛达。他以第一个地区的南端为起点向南进行征服,他的征服范围即为第二个地区。在这个地区内,他仍然采用了其祖鲁基迪的分封制度,以此开创了一个包含诸多小王国的辛达统治区。与第一个地区的情况相同,无论过了多少代,每一个小王国的国王仍然传承第一代受封者的身份,仍是鲁辛达

的兄弟或儿子。

此外，这些小王国的国王还有另外一个很重要的身份，即他死后将成为契韦齐王朝诸神系统中的某一个神[①]。由此可知，在契韦齐王朝和比图王朝之间存在着很强的文化连续性。根据这个认识线索我们可以注意到，在西周时期的贵族葬礼[②]中，除了使用“周祝”之外，还要有“商祝”和“夏祝”参与典礼。这是一个尚有待于深入讨论的重要问题。

在比图王朝两个地区的政权开创之初，均应存在着两种制度，一是每一小王国内部的国政，二是整个地区围绕最高政权的王政。前面提到鲁辛达死后“他所统治的巨大国家”的“分裂”，指的是王政的衰落。“以前津扎的统治者们即位时都要到卡拉格韦（鲁辛达在世时最高政权所在地）去请求批准。”这种情况是早期王政和王权的残留。在由鲁基迪开拓的第一个地区，也应发生过与第二个地区相近的确立王政和王政衰落的过程。

在这两个地区的王政衰落之后，这里并存着为数众多的比图系统的小王国。这些小王国间除了并存关系之外，还存在着历时性的王族谱系关系。这种谱系关系体现了多重含义：一是体现了比图系统征服与立国的过程，二是体现了诸小王国王族之间的族系分化历程，三是体现了伴随征服与立国过程的移民（或者说是殖民）历程。这是一种集多重内容为一体的总谱：神谱、祖谱、史谱、族谱等等。

在东非地区的这种总谱中，至少（已知）有四个系统：金图及其兄弟和儿子们，恩达胡拉及其兄弟和儿子们，鲁基迪及其兄弟和儿子们，鲁辛达及其兄弟和儿子们。这种分支系统无疑要远多于四个，其谱系的实际情况也要比已知的更加复杂。当欧洲殖民者进

---

① 同上书，第183页。

② 参阅《仪礼》中的《士丧礼》和《既夕礼》。

入这一地区时，这里为数众多的小王国已经开始了新一轮的兼并与征服。假如没有阿拉伯人、欧洲人等外来者的介入，这里的历史还会在较长时期内延续其既往的运动轨迹。在这种运动轨迹中，王族与望族谱系的珊瑚会继续在兴兴衰衰中生长：一些枝杈失去了活力，或是折断了，另一些枝杈获得了生机，或是生发出一些新的枝杈……

在东非地区众多的小王国中存在着一些彼此接近的制度，如国王的"神王"属性及其各种政教职能（命职），又如一组作为国王权力象征物的命器。最重要的命器是"王家宝鼓"，拥有宝鼓是拥有正统王位的主要依据。由于这个原因，在许多情况下，一些继承者间对王位的争夺直接体现为对宝鼓的争夺。以"王家宝鼓"作为传世宝器的制度至少始于比图王朝的肇始，很可能始于更早的契韦齐王朝甚至滕布齐王朝。也就是说，这种制度的存在期至少已有几百年，甚至已逾千年。但由于这是一种世世相传的宝器，因而在这段漫长的时间里是不会有实物遗存于地下的。这种现象可以为我国青铜器传世期的情况提供一个参照依据。

在东非地区的近代原始民族中，还有许多可与我国古代社会进行参照和比较的文化现象。比如，许多小王国的另一种重要"王宝"是作为武器类礼器的"王戈"。① 又如，许多小王国原始政权的重要职能之一，是维持一个道路系统的通畅。② 再如，这一地区仍残留着许多图腾制时代的社会和文化现象，诸如族系结构、图腾族徽、婚姻制度等等。这里一些长期实行族内通婚的原始群体，③ 是《山海经》"自为牝牡"的同类现象。

本章讨论东非社会的主要目的，是为深入了解《山海经》中的

① 奥德丽·艾·理查兹编：《东非酋长》，第282页。

② 同上书，第40页。

③ 同上书，第17页。

诸神谱系提供一个比较直观的认识线索。具体来说，华夏文明的开创者和早期统治者也曾使用过与东非地区比较接近的原始分封制度。作为一种强化政权管理质量的具体方案，征服者将本族系的子嗣分封到外围的被征服方国去充当“神王”性质的首领，这无疑是一种有效的手段。对于被征服的外围方国来说，将统治者族系的子嗣“降处”于此，可以加强这一地区与高位神之间的宗教关系。在人们的宗教观念中，这些子嗣有着更高的祈神法力，因而可以满足人们托庇于神的宗教性需求。从这个意义上说，这种现象可以被视为一种互利的“交易”。

对于中央政权的统治者来说，推行这种制度的好处是多方面的。第一，可以有效提高中央政权对被征服地区的统治质量。第二，可以建立二者间更加直接的宗教性主从关系。第三，可以有效推动二者间的文化融合过程。第四，可以将王族与望族的血脉有效地播散到更大的范围。这是人类个体所寻求的一种“超个体”的更高利益，这种利益的寻求、竞争与冲突要远早于人类的出现。第五，可以通过受封子嗣与当地被征服首领的通婚来建立二者间的血亲观念等等。①

征服和统治者在这个过程中获得的最高利益是血族的扩张，因而“交易”双方获益并不均等。所以，这种“交易”得以实现的基础当然还是武力的征服。在族群意识极强的“古代社会”，血族扩张的强烈愿望近乎“本能”。因此，在大多数较大型古代文明的形成历程中，都曾不同程度地存在过血族扩张性质的原始分封制度。西周初期的大封同姓是这种制度的晚期例证。

与华夏原始文明相比较，东非地区曾形成过一个较大规模的

① 同上书，第362页：“湖间地区各部落的国王和王公们显然都试图通过采纳他们统治下的人民的祖先的禁忌，通过背诵有关共同来源的‘虚构’故事，通过与当地各氏族的子女通婚等有意识的政策来证明他们自己与他们统治下的人民是属于同一族。”

文化共同体，但这个共同体的组建质量相对来说是比较低的。东非地区曾经历过三个原始王朝，但这三个王朝维持“王政”的时间都是比较短暂的。在更多的时间里，这一地区处在大量独立性很高的“小王国”的彼此分立和割据的状态。相对来说，华夏原始文明王政体制的质量要远远高于东非共同体。

在王政衰落后的东非诸“小王国”的内部，是由一种极端化的“神王”制度作为其“国政”延续的支点。这是一种“陈旧的古代社会”，是一种沉闷得令人窒息的“文化局面”。那么，在这种状况的这一大群人中是否潜在着可以改变这种局面的生机？这是一个很难作出回答的问题。顺着这一思路还可以提出这样一个问题：如果没有罗马人的征服，地中海沿岸以北的大部分西欧地区是否至今仍停留在“古代社会”的阶段？这也是一个很难回答的问题。

如果“上帝”存在，如果上帝一直在参与着推动人类文明的进程，那他一定会感到非常吃力。

第三节 《海经》诸神谱系浅析

前已述及，东非原始社会的情况可以为了解《海经》诸神谱系提供一个比较直观的参照依据。下面对此作些具体分析。《海经》：“有中容之国，帝俊生中容。中容人食兽、木实；使四鸟：豹虎熊罴。”在如此简短的神话中，实际上包含了一个极复杂的成因过程。首先，中容国在帝俊之前已经存在。其次，帝俊将其子嗣分封到这里，其受封子嗣因此成为中容国的世袭统治者。第三，帝俊受封子嗣通过与当地族系的通婚等“有意识的政策”来强调和强化他们与当地群体“同属一族”的观念。

当帝俊的受封子嗣以这种方式实现了与中容原有族群的认同之后，中容的原有族群也就因此而实现了与帝俊的血缘认同。于是，“帝俊生中容”的观念也就如此这般地树立起来。一方面，帝俊

的受封子嗣世世以帝俊之子的名义统治着这个方国。另一方面，持续不断的异族通婚也保证了帝俊的血脉在中容范围的播散。所谓“中容人”实际上是指“其为人也”的中容神。中容神的“食兽”，指其以兽为享祭物。作为另一种享祭物的“木实”，指“枣蒸栗择”等仪式中的“果将”之物。前面已讨论过“使四鸟”的含义，具体指作为神使的兽侯以及相应的射侯礼制。

《海经》：“有载民之国，帝舜生无淫，降载处，是谓巫载民。”“无淫”是帝舜的受封子嗣，“降载处”指其自上而下地被封立于载民之国。在无淫“降载处”之后，其国又称“巫载民”。《海经》：“少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。”缗渊是一个作为水祭场所的圣湖，也是指以此为圣湖的水祭方国。与“中容人”和无淫的情况相同，倍伐的含义也是多重的。第一，他是少昊的儿子。第二，他是第一代被分封在这里的国君。第三，他死后成为享祭于缗渊的神。第四，他之后的每一个继位子孙仍继承他的封号（倍伐），并且仍然作为他的神尸和以他的名义统治这一方国。第五，当这一方国与其它方国发生战争等关系时，按这一时期所特有的神话记史方式，“倍伐”这一神名有时会被用以代指缗渊方国。如发生战事，则记为倍伐与某神战。如方国间结为彼此通婚的关系，则记为神的通婚。第六，作为一个中介神，倍伐是这一方国的民众托庇和祈福于少昊神的依据。

《海经》：“帝俊生季厘，故曰季厘之国。”这个“神话”的含义较易理解：帝俊将他的儿子季厘分封到某地，某地因此而称之为“季厘之国”。《海经》：“有季禺之国，颛顼之子。”这段话可以改写为季厘族源神话的表述方式：“颛顼生季禺，故曰季禺之国。”《海经》：“有国曰颛顼，生伯服。”颛顼国当即颛顼死后的奉祠之所，其主祭国君为颛顼的后代。伯服应是颛顼族系再派生出的一个族支。

《海经》：“帝俊妻娥皇，生此三身之国。”这段族源神话记述了三身国与帝俊和娥皇间的族系派生关系。娥皇应来自帝俊与之联

姻的一个较强大的方国。当帝俊与娥皇的子嗣被分封到三身国之后，二者便成为三身国世世奉祠的祖考神和神妣神。《海经》："鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头。"首先，鲧与士敬的联婚派生炎融。其次，炎融族系进一步派生出驩头方国的一个族支。

《海经》："有白民之国，帝俊生帝鸿，帝鸿生白民。"帝鸿是帝俊的子嗣，因此，帝鸿所"生"白民国便比奉祠帝俊的方国低了两个辈份。这种类型的方国间关系在一些更加早期的原始群体中已经出现，如某两个族群间永为兄弟关系，或是永为父子关系。在上述情况下，白民也可以被称为"帝俊之孙"。有必要说明的是，这种族系派生关系的表述方式，一般只表述具体发生派生过程的那一个世代环节，对于世代更迭的实际数目则忽略不述。因此，在帝俊之子和帝俊之孙两个方国之间，无论过了多少个世代，前者是后者父辈方国的关系持续有效。

《海经》："有互人之国。炎帝之孙名曰灵契，灵契生互人，是能上下于天。"前已述及，"上下于天"是神、神尸或祭牲灵魂在当时人们观念中的一种宗教性功能。"互人"的谱系位置在炎帝系统的第四个派生环节。《海经》："黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬。白犬有牝牡，是为犬戎。"从黄帝到犬戎已是第五个派生环节。

犬戎应是一个早已形成的上古方国，白犬则是这一方国共同奉祠的图腾远祖，同时也是这一方国的神徽和杀祭仪式中固定使用的祭牲。关于白犬的牝牡，其含义有两种可能。其一，指祭牲的使用方式。在《山经》山系尾文的祠法内容中，有一些用牲方式的具体礼制，如鸡牲包括"鸡"、"白鸡"、"雄鸡"、"雌鸡"等等，犬牲有"犬"、"黑犬"、"白狗"等，羊牲有"羊"、"牡羊"、"牝羊"等。因此，"白犬有牝牡"有可能是祭典中固定使用的牝牲和牡牲。其二，指犬戎为一个"自为牝牡"的内婚制群体。弄明的子嗣被分封到犬戎，并与犬戎既往统治者的世系成员相通婚，由此构成"弄明生白

犬”的血统关系和“同属一族”的观念。于是，黄帝也就因此而成为了犬戎的远祖。

前已述及，建立这种关系的基础是武力征服，实现这种关系的依据则是外来受封者与本地族系的通婚。这是一种文化征服的重要手段。在这种情况下，外来受封者与本地既往统治者之间，外来文化与本地文化之间，便开始发生了一个彼此抗争和融合的过程。这一过程的结果当然是有所不同的。最成功的结果是外来者以及外来文化的反客为主，是被征服者最终被完全纳入了征服者的集团。其具体的纳入方式，包括血统认同、文化认同和制度认同。最不成功的结果则是外来者以及外来文化最终被本地的政治势力和既往文化势力所完全排除掉，具体包括对外来文化的清除、对外来统治者的颠覆以及完全脱离与征服者集团之间的臣服关系等等。

最成功的结果不会很多，最不成功的结果也不会很多，更多的结果介于成功与不成功之间。从总体上说，从长时段中看，这一过程的成功率要大于不成功率。其成功率的积累，是我国大型原始文明赖以形成以及大范围王政结构赖以存在的重要支点之一。由于这一过程在大多数情况下介于成功与不成功之间，因而在华夏原始文明的形成和存在期内，一方面存在着许多被逐渐统一的礼制内容，另一方面同时还大量存在着方国之间彼此互异和多样化的礼制内容。这种情况为深入了解我国古史历程中的礼制内容及其演化线索造成了极大的困难。

《海经》：“西南有巴国，太皞生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。”由此可知，在华夏文明的形成历程中，中央政权与“巴人”之间也曾使用过分封子嗣的征服手段。《海经》：“有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。”“司幽”是其所在方国的主神，同时又是天子级政权诸神系统中主司冥界的神。“思士”、“思女”应是在司幽方国具有很高宗教地位的专职奉神者，他们的“不妻”和“不夫”是为了保证作为专职奉神

者的身心洁净。“思士”、“思女”均来自司幽血统，故其间出现“某生某”的关系。以这种方式保持童贞的专职奉神者，在其他一些古代文明中也是可以见到的。前面已经讨论过“司”、“后”二字的早期含义，“司幽”是与此有关的一个早期例证。“后土”、“后照”也是这个方面的重要例证。“后土”作为神名，指其主司土地的神职。“后照”应为司昼之神，与“神人二八”的“司夜”之职相对应。

由本章至此的讨论可以得出这样一个很重要的结论，也就是在我国上古时代曾在一段时间和一定范围内存在过以血族扩张为主要特征的原始分封制度。这种制度的具体实施范围，目前已很难搞清。《山海经》中保留了这个方面的一部分史实，但无疑不是完整的。在本节后面的“附录”部分，我依据《山海经》中的有关内容，大体串联了诸神之间的谱系关系，一共存在着八个系统。

1.炎帝系统(16)
2.黄帝系统(32)
3.帝俊系统(23)
4.少昊系统(4)
5.太皞系统(4)
6.南岳系统(3)
7.伯夷系统(4)
8.帝舜系统(4)

后面的括号中是每一系统中诸神的数量。在上述八个系统中，只有炎帝系统内的噎鸣与术器、后土之间，黄帝系统内的驩头与炎融、颛顼之间这两处发生了两个环节的双重派生关系，其余均为规整、有序的单向派生系统。也就是说，在散见于《山海经》中只言片语的谱系内容之间，实际上可以组合为一些相对完整的谱系结构。这种情况从一个侧面证明了《山海经》这一部分内容作为史料的真实性。一方面，在《海经》中包含了一个诸神及其所主方国的“共时性”的平面布局结构。另一方面，又以支离零散的谱系内

容记载了一部分诸神及其所主方国之间“历时性”的血统派生关系。

在上述八个系统中，只有三个大型派生系统(炎帝、黄帝、帝俊)；其余五个系统均较小，且帝舜系统实际上可以并入黄帝系统。除帝舜系统外的四个小型系统，其源头情况应大致有三种：其一，与帝舜系统的情况相同，也就是可以追溯到某一个大型系统中去。其二，源自早期阶段某一个较强大的方国。其三，源自“昔天之初”炎黄联盟的盟员之一。少昊系统和太皞系统应属于第三种情况，另外两个系统属于第一或第二种情况。

炎黄联盟的盟员属于征服者集团的成员，故其因此而具有血族扩张的派生资格。如果不是征服者集团内的成员，便很难获得以分封子嗣来扩大势力范围的资格，它必须要强大到一定的程度才有可能获得中央政权在这个方面的让步。因此，上述第二种情况如果有也必是极少的。从这个认识角度还可以了解到，炎帝的“妻听沃”、黄帝的“妻雷祖”、帝俊的“妻娥皇”、“妻羲和(常羲)”等，这些天子与之联姻的对象都应是一些比较强大的方国或是炎黄联盟的重要盟员。

目前还无法准确搞清帝俊的谱系位置。这里有一个比较重要的认识线索，即“炎帝”、“黄帝”的称谓方式都是“帝”字在后，而黄帝之后诸帝的称谓方式则是“帝”字在前(如帝喾、帝颛顼、帝尧、帝舜等)。因此，帝俊的谱系位置应在黄帝之后和帝尧之前。由此来看，帝俊应是黄帝的后裔，帝俊系统则应是派生自黄帝系统。如果这一判断与史实吻合，那么《海经》中的三个大型系统实际上可以并为两个，即炎帝系统和黄帝系统。在这两个系统之间，又存在着一个在祝融环节上的衔接关系。

这里讨论一下这种衔接关系的发生情况。首先，在黄帝击败炎帝并取而代之以后，炎帝系统便失去了继续进行大规模扩张性派生的条件。也就是说，炎帝系统的主要派生过程应发生于被黄

帝部击败之前。其次，在黄帝取代炎帝成为天子之后，一共发生过三次大规模血族派生的分封过程。第一次由黄帝本人完成，此后又有帝俊和帝颛顼的两次分封。帝俊应在帝颛顼之前。在帝颛顼的分封系统中，“老童”(即《山经》“神耆童”)之子被分封到祝融方国，由此构成炎、黄两个系统间的一个结合点。

《山海经》中没有关于夏、商、周三代王族的分封情况。但从其它史料看，这种制度一直延续到西周。由《仪礼·觐礼》和《周礼·秋官·司仪》的内容可知，西周时期的诸侯由三种成分构成：同姓诸侯、异姓诸侯和庶姓诸侯。《仪礼·觐礼》：“同姓大国，则曰伯父；其异姓，则曰伯舅。”《周礼·秋官·司仪》：“将合诸侯，则令为坛三成，宫旁一门。诏王仪：南乡见诸侯，土揖庶姓，时揖异姓，天揖同姓。”同姓诸侯是派生自王族的姬姓诸侯，异姓诸侯是与周王室和姬姓诸侯有固定通婚关系的方国诸侯，庶姓诸侯则是与周王室和姬姓诸侯没有通婚关系的方国诸侯。

周天子以《仪礼·觐礼》的仪规对方国诸侯的称谓方式，直到春秋时期仍是多有所见的。如在《左传》中，周天子称“同姓小国”的卫侯为“叔父”[①]，称“同姓大国”的晋侯为“伯父”[②]，称“异姓大国”的齐侯为“伯舅”[③] 等等。那么，周天子何以要称同姓诸侯为“伯父”和“叔父”呢？何以要称异姓诸侯为“伯舅”和“叔舅”呢？周天子何以要比这些诸侯低了一个辈份呢？这是一个饶有趣味的重要问题。

周王朝的开国之君是文王和武王父子。大业未成而文王先死。前已述及，武王在这种情况下“自称太子发，言奉文王(木主)

---

① 《左传》，昭公八年。
② 《左传》，庄公十四年。
③ 《左传》，僖公九年。

以伐(商),不敢自专。”[①] 在克商之后,便是“列爵惟五,分土惟三”[②] 的“封诸侯,班赐宗彝”[③] 的过程。武王在这种情况下仍以文王的名义分封诸侯。由于受封的诸侯多为当年文王的平辈同盟者(除周公旦、召公奭等武王的四个兄弟),又由于此后历代周天子的重要身份之一是文王的儿子,因而直到春秋时期,周天子与诸侯之间的关系仍保留了武王与其父辈诸侯之间的称谓方式。正如那些东非小王国的后代国王总是“鲁辛达的儿子”。

西周初期“同姓诸侯”的分封,亦即前面已讨论过的一个强势族系在大范围内的扩张性派生过程。同姓不婚的原则由来已久,直到春秋时期仍是礼乐制度中的重要内容。周天子称异姓诸侯为“伯舅”或“叔舅”的原因,是由于这些诸侯都是周王室和姬姓诸侯的通婚对象。这种情况与炎帝“妻听沃”和黄帝“妻雷祖”等的联姻方式是基本相同的。在西周时期,周天子与同姓方国之间的血缘纽带以及姬姓系统与异姓诸侯之间的联姻纽带,仍然是王权与王政的重要维系因素。这种制度的创立可以直接追溯到炎黄时代,这种制度的起源则可以追溯到更加早期的小型部落社会。

西周时期方国诸侯的三种成分(即同姓诸侯、异姓诸侯和庶姓诸侯),构成了当时的三种势力。庶姓诸侯的数量应多于同姓和异姓诸侯,但庶姓诸侯是一种分散和潜在的势力。同姓诸侯以王室为宗主以血缘为纽带,构成了一种具有内聚性的血族势力。在周王朝鼎盛时期,同姓诸侯与异姓诸侯的联合势力构成了一个以周王室为核心的强势集团。这个集团的政治和军事力量,足以控制数量更多的庶姓诸侯。并且,很可能存在着一个前者逐渐蚕食后者的过程。

---

① 《史记·周本纪》。

② 《尚书·武成》。

③ 《史记·周本纪》。

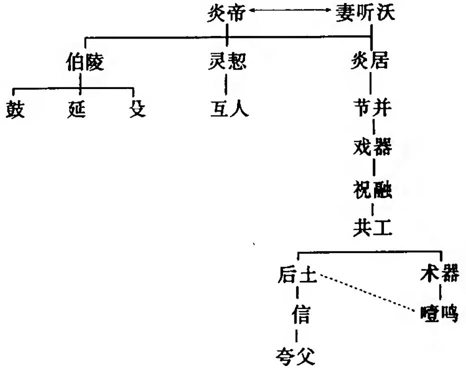
在周王朝衰落之后,周天子已无力保护自己的同姓诸侯。于是又会出现一个相反的过程,也就是同姓诸侯被庶姓乃至异姓诸侯的势力所蚕食。例如,春秋初期楚国对其周围“同姓诸侯”的吞并便是一个典型例证:“汉阳诸姬,楚实尽之。”① 从另一个方面说,东周王朝之所以持续存在了五个多世纪的主要原因之一,是由于在很长时期内一直存在着一个由“诸夏”构成的强势集团。而“同姓”和“异姓”诸侯则是“诸夏”集团中的主要成分。

“异姓诸侯”和“庶姓诸侯”是相对于周王室和姬姓诸侯而言,二者自身又有着各自的同姓族系和异姓族系。在先秦古文献中,与此有关的认识素材是比较丰富的。这是一些尚待深入讨论的重要问题。

> 《礼记·哀公问》:公曰:寡人愿有言然。冕而亲迎,不已重乎?
>
> 孔子愀然作色而对曰:合二姓之好,以继先圣之后,以为天地宗庙社稷之主,君何谓已重乎?

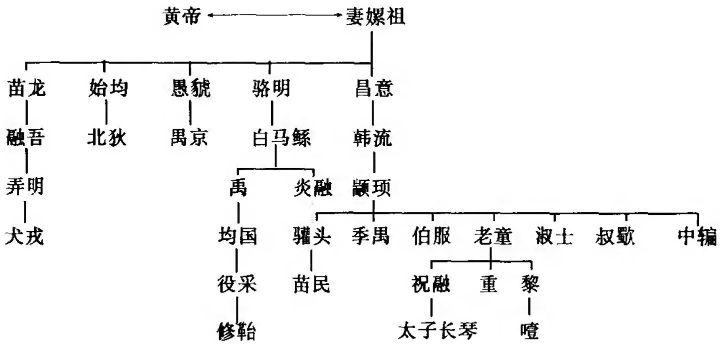
[附录]:《山海经》诸神谱系

1.炎帝谱系

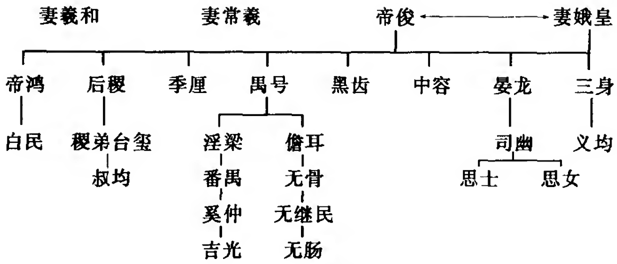


① 《左传》,僖公二十八年。

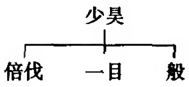
2.黄帝谱系



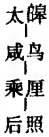
3.帝俊谱系



4. 少昊谱系

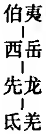


5. 太皞谱系

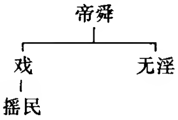


6. 南岳谱系

7. 伯夷西岳谱系

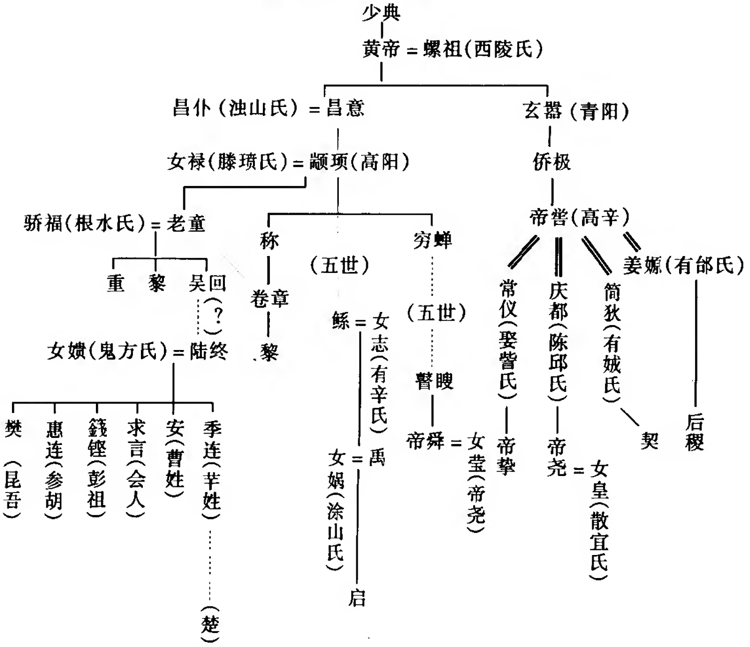


8. 帝舜谱系

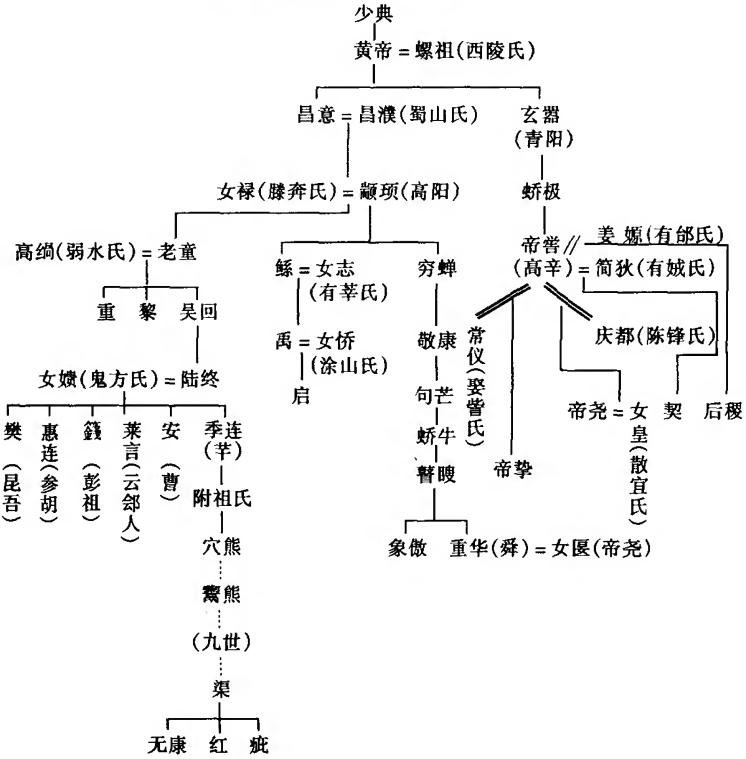


按:为了便于比较,将《帝系姓》和《世本》的两个谱系表引录于下(引自张光直:《中国青铜时代》,三联书店,1983 年,第 285 页和第 286 页)。

《世本帝系》世系表



《大戴礼・帝系姓》世系表



第四节　起源神话浅析

《海经》:“东海之外有大壑,少昊之国。少昊孺帝颛顼于此,弃其琴瑟。”“孺”当为养育之义。若如此,少昊或为帝颛顼之父,或非其父而只是养育者。后一种情况的可能性要更大一些。“大壑”是山谷,是少昊之国的祭祀地点。琴瑟是用以演奏祭乐的一种礼器。《礼记·曲礼下》:“君无故玉不去身,大夫无故不彻县,士无故不彻琴瑟。”《礼记·丧大记》还提到,只有在丧葬礼时“君、大夫彻县,士去琴瑟。”由此可知,直到西周时琴瑟仍是表示“士”的身份的一种

礼器。琴瑟作为少昊之国的一种礼器，相传为其先祖少昊所“弃”。以琴瑟为礼器的现象应早于这个时期，故这种说法所折射的史实，应指少昊曾在这一方国推行过与这种礼器相应的一些礼制。

《海经》：祝融生太子长琴，是处摇山，始作乐风。”这里的“乐风”是与祭祀音乐有关的礼制。《海经》：“（夏后启）上三嫔于天，得《九辨》与《九歌》以下。此穆天之野，高二千仞。开（启）焉得始歌《九招》。”夏后启的“三嫔”，应是一种在当时具有“上下”功能的巫女。《九辨》、《九歌》、《九招》均为祭神舞乐的组曲，作于夏后启的时代并使用于祭神大典之中。只是在当时或稍后，人们将这些祭神乐曲的由来以宗教性的方式“折射”到了天上。这是一种较早期的附会性神话，此类神话的主要特征是将客观的事物宗教化。将祭神乐曲附会为来自天界，便可以为其涂染一层更加神圣和肃穆的宗教色彩。

《海经》：“炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳，始为侯，鼓、延是始为钟、为乐风。”这里的一妇孕三年而生三子也是一种附会性的神话内容，此三子受封于三个方国，此后为三个方国的主神。这个神话内容的附会意图比较明显，也就是以三子之间的同胞和同生关系来强化三国之间亲如手足的观念。“始为侯”，指封侯和射侯礼制在某一范围内的初期的推行。“始为钟、为乐风”，指以钟为乐器类礼器以及“乐风”礼制在某一范围的初期推行。此外，与上述情况有关的起源神话内容还包括晏龙的“是为琴瑟”和“帝俊有子八人”的“是始为歌舞”等。

在华夏古代文明的形成过程中，许多既往存在于较小范围内的礼制内容和文化成果，被中央政权所采纳并推广到更大的范围中去，使其成为了更大范围的统一礼制和更大范围的共享性文化成果。一些迹象表明，在许多古代文明的形成过程中都曾出现过类似的情况。这是一些古代文明能够在较短的形成期后发生大跨度文化进展的一个重要原因。也就是说，一些大型古代文明的形

成过程，同时也就是一次许多既往独立的文化支流的汇合过程，和许多既往小范围原始礼制的融合过程。由此而实现的短时期和大跨度的文化进展，似乎可以使用“从量变到质变”的描述方式。在我国三代礼制中，祭神典礼中的音乐歌舞是其基本内容之一。正是由于这个原因，在《山海经》并不很多的起源神话中，这个方面的内容占了较大的比重。

《海经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”“后稷是播百谷。”“稷之孙曰叔均，始作牛耕。”以上三段引文的内容基本吻合。叔均为稷弟台玺之子，是稷的子侄。故以叔均为“稷之孙”者应是讹字。关于后稷的情况，前面已作过一些讨论。舜时举弃为后稷，亦即专司谷物种植的职官。在弃为后稷之前这一人神共用的职官名称早已存在。也就是说，“后稷”应是与后土、后照、共工等同期产生的原始职官名称。

《史记·周本纪》：“后稷卒，子不窋立。不窋末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窋以失其官而奔戎狄之间。”将《史记》与《山海经》的上述内容相参照，可知不窋的失官并不是由于“夏后氏政衰，去稷不务”，而是由于他与台玺父子对后稷之位的争夺。其结果是台玺父子获得后稷的“神官”，不窋因此而“失其官而奔戎狄之间。”周王室奉后稷为其远祖。实际上，在后稷死后其族系分为两支；一支为弃弟台玺父子，得后稷之职，居“西周之国”，承姬姓；另一支为弃子不窋，他在失官后率其属奔于戎狄之间，亦以周为其国名，亦承姬姓。

弃与禹是同代人，故叔均得稷职当在禹子夏后启即位的前后。叔均的“播百谷”是接续弃时“是播百谷”的稷职，他的主要创制是“始作牛耕”。首先，他是夏初的第一个农事官员；其次，他曾在夏初大范围推行过牛耕之制。由于这个原因，他死后成为了有夏一代地位很高的农神，也就是下文的“田祖”。《海经》：“有人衣青衣，

名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙畜水,蚩尤请风伯、雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。魃不得复上,所居不雨。叔均言之帝,后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者,令曰:‘神北行!’先除水道,决通沟渎。”这段神话的出现时间,应大致在叔均死去并已成为“田祖”之后和夏代中期以前。这个神话的出现原因,是一个饶有趣味的重要问题。

在前面已谈过的东非地区原始民族中,大多数小王国“神王”的主要职能之一是为其所辖民众的祈福和消灾。当他的这种职能“失灵”的时候,他在民众中的地位便随之急剧下降。如果他“失灵”的状态持续到一定的时间,他便会因此而被其国人处死并以其子嗣继承王位。前已述及,我国远古也曾存在过类似“神王”的情况,筮尸制度则是对首领神尸性质的弱化。在夏代的这种情况虽不如东非地区那样严重,但无疑也是存在的。由于这个原因,当天子祈神的法力“失灵”到一定程度的时候,也会在一定程度上危及天子地位的稳定。这是导致上面这个神话产生的直接原因。

《海经》:“应龙已杀蚩尤,又杀夸父,乃去南方处之,故南方多雨。”这段神话与女魃神话大致出现于同一个时期。有了这两个神话,便可以直接缓解天子、诸侯等各级首领在雨水失调时所受到的宗教压力。这两段神话告诉人们:在风调雨顺的年景中,南方的雨水要多于北方,那是由于应龙“乃去南方处之”的缘故。北方的气候要比南方干燥,那是由于女魃居于北方。如果哪一个地区雨水过大,那是应龙在作怪。如果哪一个地方旱情过重,则是由于女魃在作怪。

应龙和女魃都是至尊至圣的黄帝的使神,并且都大大地有功于黄帝。由于这个原因,当他们作怪的时候,诸侯和天子对他们也是毫无办法的。此外,这两个神又不是自觉的恶神,他们中的一个天生就是大干大燥的旱神,另一个天生就是大雨大水的涝神。这

种与生俱来的毛病，他们自己也没有办法。同时，在某些情况下，他们还是黄帝神罚的使者。

在产生之初，这段神话大致是上面这种情况。由于神话中的女魃居于冀州，故这段神话出现之后引起冀州一带人们的宗教性恐慌。为此，这段神话的编造者针对这种情况对神话内容进行了相应的改编：叔均将此事告知了“帝”，也就是黄帝，黄帝因此将旱魃“置之赤水之北”，这里正是当年的“帝之下都”。

改编后的神话内容一方面附会了叔均成为“田祖”的原因，另一方面为田祖追加了一个可以驱逐女魃的宗教性功能。当某地出现了旱情，是因为女魃从其所居之地逃了出来并溜到了这里。为此，当地的人便须举行驱逐女魃的仪式。在仪式中，要有人以叔均也就是田祖的名义呼喊以神逐神的号令：“神北行！”“先除水道，决通沟渎”，一方面是一种迎请雨水之神的“顺势巫术”，另一方面统治者也可以用这种方法借助民力来进行一些疏通沟渎等的农田整治。

虽然如此，当真正持久而无法缓解的大旱或大涝来临时，天子因祈神法力“失灵”所受到的压力仍然是很大的：“……旱既大甚，蕴蕴虫虫。不殄禋祀，自郊徂宫。上下奠瘗，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。……胡不相畏？先祖于摧！……群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予？……旱既大甚，涤涤山川。旱魃为虐，如惔如焚。我心惮暑，忧心如熏。……昊天上帝，则不我虞。敬恭明神，宜无悔怒……”

以上是《诗·大雅·云汉》中的一些内容，这是周天子在以多种方式祈雨无效时万般无奈的泣喊与哭求：干旱已经太甚啦，天上像是下了火！我举办了祭神的仪式，从郊外一直到宫中，使用了各种祈神的方法，求遍了每一个神灵，可后稷就是不管，上帝就是不来！……我并没有由于不敬畏你们而做错了什么，可诸神先祖为什么要这样毁我！列祖列宗，谁也不来帮助我！我的祖考祖妣，你们

怎么能这样忍心地看着我遭此大难……

《海经》:“有人无首,操戈盾立,名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山,克之。斩耕厥前。耕既立,无首,走厥咎,乃降于巫山。”这段神话在前面的第十六章第一节已作过简要的讨论。叔均是夏代的重要神祇之一——“田祖”,是“始作牛耕”者,因此叔均当即夏耕,“夏耕之尸”当即叔均的神像。在“成汤伐夏桀于章山”时,“西周之国”是夏王朝一方的参战者,奉夏耕的神主与成汤战,战败后夏耕的神像(或其方国的首领)被成汤“斩”去了头项。商初,夏耕方国也就是“西周之国”被迁到巫山一带,夏耕之尸也成为了一个无头的神像。后稷之后叔均一支由此衰落。

《海经》:“帝俊生禺号,禺号生淫梁,淫梁生番禺,是始为舟。番禺生奚仲,奚仲生吉光,吉光是始以木为车。”以上是关于舟、车的起源神话。其含义有两种可能,一是创造舟、车的起源神话,此类神话在近代原始民族中并不少见;二是礼车和礼舟的创制神话。“般”的“是始为弓矢”,也是这种情况。《海经》:“帝俊生三身,三身生义均,义均是始为巧倕,是始作下民百巧。”在我国的晚期民间礼俗中,多以七月七日(七夕)为“乞巧节”,其所祭多为牛郎、织女。由上文可知,巧倕是更加早期的一个巧神,他的职能之一是“作下民百巧”。

《海经》:“大比赤阴,是始为国。”这是一段非常重要的神话史料。前已述及,“赤水之际”是“百神之所在”的八隅之岩,是“帝之下都”,是黄帝时期中央政权的所在地。直到西周时期,仍然保留着“大比”的制度。下面是《周礼》中的有关内容。

> 《周礼·地官·小司徒》:乃颁比法于六乡之大夫,使各登其乡之众寡、六畜、车辇,辨其物,以岁时入其数,以施政教,行政令。及三年,则大比。大比则受邦国之比要。……及大比六乡四郊之吏,平教治,正政事,考夫屋及其众寡、六畜、兵器,以待政令。

《周礼·地官·乡师》:若国大比,则考教察辞,稽器展事,以诏诛赏。

《周礼·地官·乡大夫》:"三年则大比,考其德行、道艺,而兴贤者、能者。

《周礼·地官·州长》:三年大比,则大考州里,以赞乡大夫废兴。

《周礼·地官·县师》:三年大比,则以考群吏,而以诏废置。

《周礼·地官·均人》:掌均地政、均地守、均地职,均人民、牛马、车辇之力政。……三年大比,则大均。

《周礼·地官·遂大夫》:三岁大比,则帅其吏而兴甿,明其有功者,属其地治者。凡为邑者,以四达戒其功事,而诛赏废兴之。

《周礼·地官·族师》:以邦比之法,帅四闾之吏,以时属民而校,登其族之夫家众寡,辨其贵贱、老幼、废疾、可任者,及六畜、车辇。

《周礼·秋官·小司寇》:及大比,登民数,自生齿以上登于天府。

《周礼·秋官·司民》:掌登万民之数。……及三年大比,以万民之数诏司寇。司寇及孟冬祀司民之日,献其数于王。王拜受之,登于天府。

由上面的引文可以了解到,每年一"比",三年一"大比",是西周政权考察民情和吏治的一个重要而有效的制度。《尚书·舜典》:"三载考绩,三考,黜陟幽明。"很明显,舜时的"三载考绩"与西周时的"三年大比,……以考群吏"之间有着一脉相承的关系。舜时的"黜陟幽明",可以对应于西周时依"比法"对官吏的"废"与"置"。"大比赤阴"应是这种制度的最初实行,这种制度很可能是由黄帝所创。与这种制度的出现相并行,出现了"国"这种我国远古时代的政区建制。

结语：

古代社会的三个阶段

本书的认识基础，是小型部落社会的一组文化和制度。前面(本书的第二章)已经谈到，在澳大利亚近代原始民族500个左右的独立部落中，不同程度地保留着这一组文化和制度的基本形态。其中，有相当一部分独立部落仍然较完整地保留着这一组文化和制度的“原初的”形态，也有一部分独立部落的文化和制度已经发生了一定程度的“变易”；但是，我们仍然有条件区分前者与后者之间的“源”和“流”的关系。在前一种情况下的每一个独立部落内的一组文化和制度之间，存在着一系列彼此支撑、互为保障的匹配关系。对于这一组文化和制度诸组成部分的具体情况及其匹配关系的深入考察，是了解小型部落社会的主要认识途径。这是一个相对来说比较明确的认识对象和认识方向，从这个意义上，似乎有必要开辟一门综合性的“学科”，这门学科可以在比较容易理解的意义上被称为“部落学”。

一方面，小型部落社会的“氏族制度”早已成为古代史研究中的一个极重要的基础性概念；另一方面，以往对这个“概念”进行基础研究的水平与这个“概念”本身的重要性之间，似乎存在着很大的“不对称性”。以往对这个问题的研究被分散在一些不同的学科当中，早期的人类学是这个认识方向上的主要“部门”。但是，在最

近的半个多世纪,人类学中一直在发生着一个潜移默化的兴趣转变。在我动手写作本书结语部分的前几天,一位人类学专业的朋友告诉我:“当代人类学”的主流是“文化相对论”。这一句概括从总体上说是相当准确的。在这里,我无意评价当代人类学从田野考察到哲学思考之间的逻辑关系。但明确地指出如下现象的客观存在似乎是一件适宜的事情,即当代人类学的学术兴趣已经在很大程度上离开了直接面对上述“概念”进行历史性考察的认识角度。由于这个原因,从“部落学”的角度上进行一次尽可能完整、细致和严格的基础研究似乎也可以被认为是一件适宜的和有意义的事情。这项研究的结果,应当可以使我们对小型部落社会和中型部落社会的认识水平进入到一个更加成熟的状态。

这项工作的起点,应当包括最大限度的素材收集和更高质量的素材整理(分析、分类)。这样做的目的,是为最大限度地保证这项工作的客观性,或者也可以说是为了保证这项工作中认识对象自在特征的本位性。在这个起点上,当我们说到小型部落社会的一组文化和制度的时候,便可以在现有全部素材的基础上准确指出其在澳大利亚500个左右的独立部落中的分布情况及共生关系。我们还可以在上述意义上准确地指出,在美洲地区的印第安民族中大致有多少个尚未结成联盟的独立部落以及小型部落社会的一组文化和制度在美洲独立部落中的分布情况及其共生关系。当这两个不可能发生文化传播的地区之间在小型部落社会的一组文化和制度方面存在着(在数量上)足以说明问题的共有成分和共同特征的时候,便有条件在没有争议的情况下明确地认定二者之间在“进化论”意义上的同源关系。

我们还可以在上述意义上准确地指出,在美洲地区大致存在着多少个易洛魁联盟这种典型的中型部落社会。我们知道,易洛魁联盟是由五个(后来又“接纳”了一个,为六个)独立部落构成的一个“永久性联盟”,也就是说,作为典型的和“原生态”的中型部落

社会，易洛魁联盟直接建立在小型部落社会的基础之上；易洛魁联盟的一组文化和制度与小型部落社会之间，也明确地存在着多类项的“系统化”衔接关系。以易洛魁联盟的一组文化和制度作为“标准性”的参照系，我们可以更加深入地考察美洲地区其他中型部落社会的一组文化和制度与易洛魁联盟之间的对应关系和平行关系。如果这种对应和平行的关系在数量上达到了足以说明问题的水平时，我们便有了较为充分的理由来认定小型部落社会与中型部落社会在古代社会进程中的衔接关系。

在上面这样一个“部落学”的考察过程中，有必要同时注重事物特征及其演化方式上的两个相反的方面，一是“同”的方面，二是“异”的方面。“同”的方面是指小型和中型部落社会一组文化和制度的共同特征和同源关系，是指这一组文化和制度在“时”与“空”这两个维度上的存在和演化的稳定性和连续性。从“异”的方面说，可以注意到，在近代原始民族中已经有相当一部分小型和中型社会在不同程度上离开了其典型的“原生形态”；对于这种情况，可以求其源和辨其流，也就是在这些小型和中型社会现存的一组文化和制度中去具体地区分其原生的成分和次生的成分，并且根据其原初的成分去确认其“原生态”的起点，根据其次生的成分去了解其“次生化”的走向。还可以在这个基础上去进一步考察导致“次生化”过程的若干种主要原因，以及“次生化”过程的随机性和“次生化”结果的多样性。以这部分工作为基础，还可以进而对次生化的原因、过程以及结果进行分析和分类，让这一部分现象成为经过周密认识过程的成熟的系统化“知识”。在这种情况下，便可以有效地避免因求同而斥异或是因求异而斥同的两种常见的疏漏。在以往相关学科的研究当中，这种类型的疏漏是如此之多，以致于我们有充分的理由来强调在“异”与“同”之间所应有的适度和均衡的认识方式。而这个“均衡”的“支点”，则应当建立在包容性的素材收集和数量化、类项化的素材整理的基础之上。

“部落学”可以为我们提供一系列更加明确的认识角度,比如,当我们对澳大利亚的小型部落社会进行正面研究的时候,可以选择一个在文化和制度方面足以被指认为典型例证的独立部落进行深入考察。我们可以因此而了解到,在一个典型的澳大利亚部落与其周边部落之间,一般来说不存在较高质量的社会和文化的交往。当我们对这样一个具有较高封闭性的独立社会进行考察的时候,可以更加明确地注意到一个独立部落的一组文化和制度在多大程度上支配着这个独立社会的每一个成员及其整体的社会活动和文化生活。还可以注意到,在这样一组文化和制度之间,存在着一系列彼此支撑和互为保障的匹配关系。在对这种匹配关系的深入考察中,可以注意到许多以往没有被注意到的重要问题。

比如说,除本书前面已介绍过的两胞族规则外,澳大利亚独立部落中还存在着四胞族内婚规则。在以往的人类学中,这些通婚规则是一个相当重要的认识课题。但是,在正面考察过这一课题的研究者中,很少有人注意到一些具体且重要的事物特征的判断分寸:在人类文明的这个阶段,这样一组高度复杂和精致的群间通婚的逻辑规则的创立需要有什么等级的智慧?将这样一种规则在一个部落内的实际推行会遇到哪些具体的困难?这些困难构成了强大到什么程度的阻力?在这种规则已经被实际推行之后,它随时面临着来自哪些方面的破坏因素?上述两种通婚规则得以实施的基本条件之一,是对每一个部落成员进行明确的断代;对一个部落的全体成员进行一代又一代的统一的代别区分,是一件多么困难的事情?需要有(包括断代制度在内的)多少种具体的制度和文化的保障才足以维持通婚规则在较长时期内的代间延续?当研究者将这些通婚规则从小型部落社会的实际社会生活中“抽象”出来进行研究的时候,便在很大程度上失去了提出和进行上述判断的条件。在这样一种足以被称为“奇迹”的原始社会现象与绝大多数研究者在这个方面的麻木不仁之间,我们可以明确地了解到建立

一些相对周全和准确的认识方式和认识角度的必要性。

又比如说，在小型部落社会中，神话是一种特定的和多功能的文化现象，是部落文化中具有重要意义的核心内容。作为部落的圣史，神话在成年礼教育中被以严格的制度化程序代代相传。神话本身又是一种“制度性的文化”，它讲述了作为部落神的“文化英雄”创立制度的历史，讲述了天地时结构的由来，在每一代部落成员的观念中反复地确立着神的始祖身份和至尊地位，确立着部落神的“超自然能力”，并以此强化着神佑与神罚对族人行为的宗教性制约力。作为小型部落社会一组文化和制度的组成部分之一，神话为与之相匹配的其它组成部分提供着强有力的支撑和保障，而其它组成部分又反过来为神话本身的存在提供着不可缺少的支撑和保障。在这种类型的匹配关系中，在小型部落社会一组文化和制度诸主要的组成部分之间，存在着一种互相依存、彼此支撑的共生关系，这种共生关系构成了部落社会的“文化生命”。当神话学研究者将神话从小型部落社会的一组文化和制度中生硬地撕扯下来，放在“民间文学”的范畴中进行“母题”分类的时候，当这些研究者从“蒙昧和幼稚的原始人”的“丰富的想像力”这样一个认识的方式上来“解读”神话之中的“遗传密码”的时候，这样的认识方式已经在很大程度上离开了“真实”。“部落学”可以提供一个更加直观的认识角度，在这个认识角度上可以更加准确地了解神话的“原创期”和“原生态”。要之，从严格的意义上说，本书的研究还需要有一个更加坚实的“部落学”基础。

本书最主要的认识素材是《山海经》。通过本书的认识过程，似乎已经获得了比较充分的依据来指认《山海经》的性质及其史料价值。《山经》的成书年代不晚于夏代的初期，也就是夏后启的时期。《山经》的记录对象，是创立于尧舜时代的五岳政权结构。《山经》对五岳政权结构的记录方式，在完整、细致、严密、简约等诸多

方面都达到了极高的质量。从汉代至今,《山经》的字数增减不超过100字。可以这样说,《山经》这部古文献的年代之早,保存之好,内容之重要,记录质量之高,均可以被毫不夸张地称之为“奇迹”。《海经》的成书年代应不晚于《山经》,虽然其内容在成书之后已经发生了一些改动,但其作为一个远古时代政权布局的性质仍然是可以被辨认出来的;并且,从汉代至今,《海经》的保存质量从总体上说也是很好的。

本书的研究方向主要有三个:一是小型和中型部落社会与大型原始文明之间在文化和制度方面的衔接关系;二是我国大型原始文明的产生情况及其一组文化和制度的形成与演化历程;三是其他一些古代文明与我国大型原始文明之间在文化和制度方面的平行关系。《山海经》这部远古文献的“历史位置”是在我国大型原始文明的形成阶段,这就为我们从上述三个方向展开研究提供了一个极为重要的“结合点”。由于这个极为重要的素材条件,本书在这三个方向上得以进行了一些比较深入的展开研究,并且由此获得了一些与以往有所不同的初步结论。下面,简单地说明一下我认为是比较重要的几个问题。

在《山海经》中,尤其是在《山经》中,有相当一部分内容可以与近代原始民族小型和中型部落社会的一组文化和制度构成明确的对应和衔接的关系;由于这是一种类项化和系统性的对应和衔接,这就为我们提供了确认这种衔接关系的高质量的证明依据。前面已经谈到,《山海经》的“历史位置”在我国大型原始文明的形成阶段,因而这种关系具体是指小型和中型部落社会与大型原始文明之间在“进化论”意义上的递进与衔接的关系。对于这种衔接关系的确认,似乎有助于改观以往研究中的一个“僵局”。这个“僵局”具体是指我国中石器和新石器时代的考古学的状况。当人们依据这个时期的遗址和遗物来“解读”这一时段的社会文化形态及其演化历程的时候,由于考古学的“局限性”,因而大部分研究者都认为

有必要借助于近代原始民族的民族学材料来展开其认识;但是,在什么程度上、以何种方式来借助和使用这一部分材料似乎一直是一个未能得到明确解决的问题。大家都在借助和使用,但借助和使用的方式和程度则并没有一个明确的标准。

似乎进退两难:不借助民族学材料的考古学已经被认为是不可取的,在不可以证真也无条件证伪的情况下过多地参照民族学材料也被认为是"危险"的。一方面几千年前的社会文化生活不会在我们面前重演,另一方面我们借以了解这一段社会文化生活的认识依据又仅仅是一些残留下来的遗址和遗物。当代的考古学已经发展为一门高度技术化和专门化的学科,这门学科对古代社会前两个阶段(即小型和中型部落社会,大致相当于中石器和新石器时代)"物化遗存"的"解读能力"已经达到了很高的水平。但是,任何一个比较严谨的考古学家都清楚地意识到这种"解读能力"的限度:这些物化遗存可以"直接"告诉我们一些事情,我们还可以通过一些精致的技术来间接地了解到一些事情;但假如还想知道得更多,这些物化遗存将"拒绝回答"。有条件直接和间接地了解到的事情,是考古学的"可知部分",是考古学可以有限展开的认识视角,而那些物化遗存"拒绝回答"的事情,则是考古学的"不可知部分",是从考古学的有限视角中所无法被看到的"盲区"。以何种方式在考古学的"盲区"中使用民族学材料,这似乎是一个在考古学内部无法"实证性"解决的问题。在这一时段考古学的"可知部分"与"不可知部分"之间,可以比较明显地看到一道"鸿沟";在这道鸿沟的两边,可以看到确定性与不确定性之间的明确"反差"。

根据《山海经》所提供的关于"衔接关系"方面的认识线索,似乎已经有了比较充分的依据得出这样一个结论:在对我国中石器和新石器时代社会文化形态及其演化历程的研究中,近代原始民族小型和中型部落社会的民族学材料与我国"本土"的考古学材料具有同等重要的认识价值。有必要指出的是,以简单枚举的方式

使用民族学材料的确存在着“危险”,这种参照方式很容易失去了判断的分寸。这似乎也是考古学家们不同程度地回避民族学材料的一个重要的原因,考古学在其“可知部分”之内毕竟是一门相对来说要远为严格的学科。对此,前面谈到的“部落学”方面的基础研究似乎可以提供一条避免这种“危险”的出路。

由于《山海经》介于我国的史前史与三代史之间,所以我们一方面有条件以此为“素材支点”向前追溯,去考察我国大型原始文明与小型和中型部落社会的衔接部位和衔接方式;另一方面本书还在这个素材支点上较深入地考察了我国大型原始文明的开创方式与形成过程。在这个过程中,本书的认识素材除《山海经》外还包括了《诗经》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《国语》、《逸周书》、《史记》等与这一段历史有关的传世古文献。根据本书至此的认识过程,我们似乎有了比较充分的理由认为,这些古文献中的很大一部分内容都是具有重要认识价值的信史。因此,回到司马迁的“考信于六艺”似乎可以为“走出疑古时代”提供一个适宜的起点。

对于《山海经》的类项化索引,是本书研究中比较坚实的部分。本书在这项工作中的细致程度,在某些方面已经超过了本书研究的具体需要;这样做的目的是为提供一个具体的例证,当我们说到有必要对古文献素材进行一次类项化索引的工作时,这个例证可以提供索引方法和索引质量方面的一些具体的参照依据。在我国的传世古文献中,《尚书》、《仪礼》、《周礼》、《左传》、《国语》、《礼记》等典籍均含有很多制度性的内容,这就为我们对其进行类项化索引的工作提供了良好的条件。这是一项有待于展开的重要工作。一次高质量的类项化和系统性的索引工作,应可以为我国的古史研究提供一个更加坚实的认识基础。

由本书的认识过程可以了解到,在古代社会的三个发展阶段

中，一组特定的文化和制度居于社会生活的主导地位并具有贯穿始终的一些基本特征。这一组文化和制度在古代社会的存在具有很高的稳定性，并且在演化历程中也具有很高的连续性。在比较容易理解的意义上，可以将这一组文化和制度称为神权文化和神权制度。我国大型原始文明阶段的礼乐文化和礼乐制度，是古代社会最高发展阶段的神权文化和神权制度。

本书以《山海经》等古文献为主要认识素材，初步考察了我国古代文明的形成过程及其在文化、政体和制度方面的构建方式。同时，本书还初步考察了礼乐文化和制度中一些基本内容的产生情况、社会功能、匹配关系和演化轨迹。由于有许多高质量保存下来的古文献素材，因而这是一个有条件进一步展开的认识过程。在这个认识过程相对成熟之后，便有条件在更加严格和准确的意义上去确认其他一些大型古代文明与华夏原始文明之间的平行关系和共有特征。

路还很远，本书只是一个尝试性的起点。

〔附录〕

参考书目

《山海经》
《尚书》
《逸周书》
《诗经》
《易经》
《周礼》
《仪礼》
《礼记》
《大戴礼记》
《春秋经》
《左传》
《公羊传》
《谷梁传》
《国语》
《竹书纪年》
《世本》
《战国策》
《论语》
《孟子》
《荀子》
《墨子》
《老子》
《管子》
《韩非子》
《吕氏春秋》
《淮南子》
《楚辞》
《春秋繁露》
《论衡》
《尔雅》
《说文解字》
《史记》
《汉书》
《后汉书》
《通志》
《通典》
《文献通考》

王国维:《观堂集林》,中华书局,1991年。

郭沫若:《郭沫若全集》历史编一至三卷,人民出版社,1982年。

徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年。

袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1985年。

唐兰:《古文字学导论》,齐鲁书社,1980年。

王宇信:《甲骨学通论》,中国社会科学出版社,1989年。

容庚等:《殷周青铜器通论》,文物出版社,1984年。

高明:《中国古文字学通论》,文物出版社,1987年。

世界上古史编写组:《世界上古史》,人民出版社,1979年(上册),1981年(下册)。

白寿彝总主编:《中国通史》第一至四卷,上海人民出版社,1994年。

日知主编:《古代城邦史研究》,人民出版社,1989年。

李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社,1994年。

张光直:《中国青铜时代》,三联书店,1983年。

李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社,1986年。

孙淼:《夏商史稿》,文物出版社,1987年。

宋镇豪:《夏商社会生活史》,中国社会科学出版社,1994年。

谢维扬:《中国早期国家》,浙江人民出版社,1995年。

王振中:《中国文明起源的比较研究》,陕西人民出版社,1994年。

田昌五主编:《华夏文明》(第一集),北京大学出版社,1987年。

陈汉平:《西周册命制度研究》,学林出版社,1986年。

郑学檬主编:《中国赋役制度史》,厦门大学出版社,1994年。

何星亮:《中国图腾文化》,中国社会科学出版社,1992年。

岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社,1986年。

胡朴安:《中华全国风俗志》,河北人民出版社,1986年。

中国《山海经》学术讨论会:《山海经新探》,四川省社会科学出版社,1986年。

云南社会科学院楚雄彝族文化研究所:《彝族文化研究文集》,云南人民出版社,1985年。

龙建民:《市场起源论》,云南人民出版社,1988年。

刘尧汉等:《中国文明的彝族十月历》,云南人民出版社,1986年。

夏之乾:《神判》,三联书店上海分店,1990年。

蔡俊生:《人类社会的形成和原始社会形态》,中国社会科学出版社,1988年。

程德祺:《原始社会初探》,中央民族学院出版社,1988年。

杨堃:《原始社会发展史》,北京师范大学出版社,1986年。

摩尔根:《古代社会》,商务印书馆,1977年。

泰勒:《原始文化》,上海文艺出版社,1992年。

罗维:《初民社会》,商务印书馆,1987年。

谢·亚·托卡列夫等:《澳大利亚和大洋洲各族人民》,三联书店,1980年。

马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第一至四卷,人民出版社,1970年。

谢·亚·托卡列夫等:《拉丁美洲各族人民》,三联书店,1978年。

J·基-泽博等编:《非洲通史》,中国对外翻译出版公司,1984年。

理查兹编:《东非酋长》,商务印书馆,1992年。

宁骚主编:《非洲黑人文化》,浙江人民出版社,1993年。

朱威烈等:《人类早期文明的"木乃伊"——古埃及文化求实》,浙江人民出版社,1988年。

阮西湖:《加拿大民族志》,中国社会科学出版社,1986年。

倍松:《图腾主义》,上海文艺出版社,1990年。

弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社,1986年。

谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社,1985 年。

李天佑:《古代希腊史》,兰州大学出版社,1991 年。

希罗多德:《历史》,商务印书馆,1959 年。

鲍特文尼克等:《神话辞典》,商务印书馆,1985 年。

谢·亚·托卡列夫等:《世界各民族神话大观》,国际文化出版公司,1993 年。

伯恩斯等:《世界文明史》第一卷,商务印书馆,1990 年。

普雷斯科特:《秘鲁征服史》,商务印书馆,1996 年。

施密特:《原始宗教与神话》,上海文艺出版社,1987 年。

弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987 年。

弗雷泽:《魔鬼的律师》,东方出版社,1988 年。

庄锡昌等:《文化人类学的理论构架》,浙江人民出版社,1988 年。

夏普:《比较宗教学史》,上海人民出版社,1988 年。

柯林武德:《历史的观念》,中国社会科学出版社,1986 年。

巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,上海译文出版社,1987 年。

列维-斯特劳斯:《野性的思维》,商务印书馆,1987 年。

威·哈维兰:《当代人类学》,上海人民出版社,1987 年。

M·哈里斯:《文化人类学》,东方出版社,1988 年。

C·伯恩等:《文化的变异》,辽宁人民出版社,1988 年。

J·哈斯:《史前国家的演进》,求实出版社,1988 年。